# CULTUL SFINŢILOR

## Peter Brown

ARCORD

ITURA AMARCORD

CEU PRESS

PETER BROWN

# CULTUL SFINȚILOR

Colecţia **CUM PATRIBUS**
Colecţie îngrijită de CLAUDIU T. ARIEŞAN

Titlul original: **The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity**
Licenced by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
© 1981 by The University of Chicago Press. All rights reserved.
© 1995 - Editura „Amarcord" Timişoara şi Central European University Press

PETER BROWN

# CULTUL SFINȚILOR

## Apariția și rolul său în creștinismul latin

Traducerea: DOINA LICĂ
Postfață: mitropolit NICOLAE CORNEANU

AMARCORD & CEU PRESS

Traducerea acestei cărți s-a făcut cu sprijinul
**CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY PRESS**
și al
**FUNDAȚIEI SOROS**
**PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ**

Coperta colecției: NICOLAE DANCU
Consilier editorial: ION NICOLAE ANGHEL

*Părinților mei*

# *CUVÎNT ÎNAINTE*

*Așa cum Peter Brown observă în paginile ce urmează, distincția netă dintre experiențele religioase ale elitei și ale oamenilor de rînd era un loc comun cu mult înainte ca David Hume să o surprindă în* Natural History of Religion *(Istoria naturală a religiei). Un asemenea „model cu două niveluri" a supraviețuit, de fapt, pînă în zilele noastre. Mult prea des, experiența religioasă semnificativă a unui popor este limitată la aceea a intelectualității sale, în timp ce o bună parte din activitatea religioasă de fiecare zi a poporului se consideră că ține de superstiția populară.*

*Dar modelul cu două niveluri ne apare mult mai puțin convingător decît îi părea lui Hume și contemporanilor săi. Tot mai mulți cercetători își îndreaptă atenția către viața religioasă a femeilor, săracilor și altor grupuri adesea neglijate de studiile din trecut. Deși unele poartă semnele caracteristice scrierilor apologetice, multe dintre aceste lucrări au contribuit simțitor la înțelegerea numeroaselor genuri de experiențe religioase. Au făcut inteligibil ceea ce era adesea necunoscut sau, acolo unde era cunoscut, era greșit înțeles. Iar cele mai bune dintre ele ne-au ajutat să înțelegem nu doar fenomenele religioase în sine, ci și modul în care ele au apărut și au jucat un rol într-o situație economică, politică și socială anume.*

*Nu cunosc un exemplu mai bun de cercetător de acest gen decît cel ce a conferențiat în cadrul Programului Haskell în 1978 la Divinity School – University of Chicago. Din fericire pentru noi, acest conferențiar a fost Peter Brown. Ne-a delectat atît cu cunoștințele sale vaste, cît și cu arta rafinată a alegerii cuvîntului potrivit, pe care le așteptam din partea autorului lui* Augustine of Hippo *(Augustin din Hippo). Rezultatul a fost o săptămînă de*

*neuitat pentru mulți dintre noi – studenți, absolvenți și profesori deopotrivă. Așa cum atestă paginile ce urmează, a fost o realizare remarcabilă din mai multe motive.*

*În primul rînd, Peter Brown a spus o poveste minunată despre apariția cultului sfinților. Deși el nu intenționează să pregătească o istorie exhaustivă a acestei dezvoltări uluitoare din perioada antică tîrzie, relatarea sa a expus, de fapt, mult din această poveste fascinantă – și a expus cu deosebită înțelegere, simpatie și artă. Mai mulți absolvenți au remarcat că, la începutul celor cinci conferințe, nu aveau nici un interes pentru cultul sfinților; la sfîrșit, acest subiect îi interesa mai mult decît propriul domeniu de studiu! Rostită de Peter Brown, era într-adevăr o poveste minunată.*

*În al doilea rînd, în cadrul acestor conferințe, el a plasat cultul sfinților, cu multă abilitate, în context social, politic, economic și chiar arhitectural. După cum observa, acesta era un context dinamic, care a suferit schimbări fundamentale între secolele al IV-lea și al VI-lea. Dinamica epocii s-a reflectat parțial și a pregătit parțial calea pentru rolul tot mai important al cultului sfinților în lumea antică tîrzie.*

*În fine, imaginea acestei lumi de la sfîrșitul antichității, pe care ne-o oferă Peter Brown, îi face conferințele atît de interesante. Dacă nu reprezintă un subiect total ignorat, perioada antichității tîrzii este, pentru mulți dintre noi, cel puțin foarte obscură. Dar descrierea a ceea ce poate părea (măcar adepților modelului cu două niveluri) un segment superstițios ne-a oferit o perspectivă din care să privim în detaliu bogata complexitate a întregii lumi antice tîrzii. Pentru aceasta îi rămînem îndatorați.*

*În calitate de conferențiar „Haskell", Peter Brown a continuat ceea ce a reprezentat o tradiție remarcabilă. Înființate în 1895, Conferințele „Haskell" de Religie Comparată au adus mulți savanți de seamă, specializați în istoria religiilor, din străinătate în campusul de la University of Chicago. Numele lui Peter Brown onorează aceste cicluri de conferințe. De asemenea, este o cinste pentru Comitetul Conferințelor „Haskell" să prezinte acest volum unui public mai larg.*

**JOSEPH M. KITAGAWA**

# *PREFAȚĂ*

*Cele șase capitole ale acestei cărți sînt o variantă puțin mai dezvoltată a conferințelor „Haskell", pe care am avut cinstea să le țin la School of Divinity – University of Chicago, în aprilie 1978. Așa cum era de așteptat în acel loc, am sfîrșit, încă o dată, prin a afla, împreună cu atîția prieteni și colegi, cît de mult mai am de învățat, cunoscînd alături de ei încrederea calmă a celor care predau spre a învăța. Pentru această experiență rară, îi mulțumesc în primul rînd decanului Joseph Kitagawa, pentru căldura și amabilitatea sa neobosită, discretă, și tuturor colegilor săi de la School of Divinity. Totuși, aceste conferințe nu ar fi fost prezentate la Chicago așa cum au fost, dacă, în urmă cu un an, nu aș fi beneficiat de imparțialitatea și hotărîrea cu care temele lor principale au fost discutate și prelucrate în două seminarii, primul organizat de Prof. Elizabeth Kennan la Catholic University of America, făcînd parte din Programul Mellon de Umanism Creștin Timpuriu, și al doilea de Prof. Will Oxtoby în Programul de Religie Comparată de la University of Toronto. Entuziasmul generos al acestor seminarii m-a făcut să mă gîndesc că un asemenea subiect merită să fie prezentat ca o serie de conferințe oficiale.*

*Îmi dau seama acum, totuși, cu o oarecare tulburare, că am încercat să spun cu propriile-mi cuvinte, pe durata a șase conferințe, o poveste căreia marii cărturari de la începuturile Bisericii și din mediul său cultural și religios i-au acordat o enormă atenție timp de mai bine de un secol. Nu aș dori ca modul în care am tratat eu problema să fie luat drept ceea ce nu este.*

*Nu este o tratare exhaustivă a apariției cultului sfinților la sfîrșitul antichității. Fiind o încercare de interpretare, nu caută să reproducă erudiția enciclopedică din care s-a inspirat cu admirație și recunoștință. M-am referit doar la acele lucrări care*

*m-au influențat, provocat și inspirat, în speranța că vor avea un efect similar asupra altora și că voi putea face cunoscute informațiile pe baza cărora mi-am formulat concluziile.*

*Așa cum am spus, am observat că aria cercetării mele s-a restrîns treptat. În cadrul lumii creștine de la sfîrșitul antichității, țările de limbă latină din bazinul mediteranean și prelungirea lor către nord, în Galia, s-au impus în fața mea ca o regiune distinctă, cu o viață culturală și religioasă proprie, și ideală pentru un asemenea studiu, datorită abundenței, accesibilității și coerenței informațiilor pe care le oferă.*

*În plus, sper că am clarificat, în această carte și mai ales la sfîrșitul capitolului doi, faptul că, printr-o reinterpretare a apariției și rolului cultului sfinților, a devenit necesar ca savanții să decidă asupra căror date și sfere ale societății și culturii de la sfîrșitul antichității ar trebui să-și concentreze atenția, ca fiind cele mai semnificative pentru situația religioasă a acelei perioade. În ceea ce mă privește, decizia s-a luat de la sine. De la Paulin de Nola și Ambrozie, la sfîrșitul secolului al IV-lea, la Grigore de Tours și Venantius Fortunatus, la sfîrșitul secolului al VI-lea, m-am aflat, spre încîntarea mea, în compania unor prieteni* vizibili *ai „prietenilor nevăzuți". Motivațiile unor asemenea oameni, speranțele lor, lumea socială și culturală care le-a colorat limbajul și a conferit acest iz inimitabil capacității lor de a-și dărui cu căldură dragostea și devotamentul morților nevăzuți, ne sînt mai bine cunoscute decît oricare alt aspect al acestui subiect. Mărturisesc că m-am folosit din plin de scrierile lor.*

*Astfel, am lăsat loc multor cărți despre cultul sfinților în antichitatea tîrzie, care ar merita să fie scrise: cărți despre creștinătatea bizantină și a Orientului Apropiat; cărți care să facă mai multă dreptate decît am făcut eu celor umili și neinstruiți ce se adunau de obicei în jurul mormintelor sfinte – săracii, bolnavii, femeile, pelerinii; în plus, cred eu, cărți care vor echilibra balanța acestei cărți, privind dincolo de creațiile uluitoare prin care o elită preoțească, distinctă și influentă, s-a străduit, în arhitectură, poezie, narațiune istorică și ritual, să facă dreptate, după propria-i interpretare a sensului și binefacerilor cultului sfinților, altor grupuri din cadrul comunității creștine pentru care același cult a satisfăcut năzuințe diferite și în rîndul cărora dragostea față de sfinți a izbucnit, din cînd în cînd, sub forme de expresie foarte diferite, dar nu mai puțin semnificative; și chiar cărți despre modul în care cultul sfinților, văzut de diferite gru-*

*puri din diferite regiuni (și chiar de comunitatea creștină în diferite situații) putea să însemne foarte puțin. Este bine dacă această carte deschide calea pentru unele dintre aceste puncte de vedere și este necesar să nu se considere că ar fi exclus vreunul dintre ele.*

*Deoarece nu pot rezista impresiei că, în ciuda erudiției acumulate perseverent înaintea lui, cel care studiază cultul sfinților se află acum în cea mai plăcută situație – înapoi la începuturi, cu un domeniu, odată familiar, care îndeamnă din nou la explorare. Așa cum spunea un vechi maestru al istoriei medievale: „Mai mult decît orice, treptat-treptat, gîndurile înaintașilor noștri, gîndurile lor obișnuite despre lucruri obișnuite, se vor naște din nou în gîndirea noastră. Sînt descoperiri de făcut; dar sînt și deprinderi de format"*[1].

CAPITOLUL ÎNTÎI

# *SFÎNTUL ȘI MORMÎNTUL*

Această carte vorbește despre întîlnirea Cerului și Pămîntului și despre rolul jucat în această întîlnire de cei răposați. Se va ocupa de apariția, evoluția și funcția îndeplinită în antichitatea tîrzie de ceea ce se cunoaște în general sub numele de „cultul creștin al sfinților". Aceasta presupune analizarea rolului atribuit întregului mormînt, fragmentelor de moaște și obiectelor strîns legate de trupurile sfinților și sfintelor, mărturisitorilor și martirilor răposați, în viața religioasă și în organizarea Bisericii creștine din vestul bazinului mediteranean, din secolul al III-lea pînă în secolul al VI-lea p. Chr.

Cultul sfinților, așa cum a apărut el la sfîrșitul antichității, a devenit parte integrantă a mileniului următor din istoria creștină într-o asemenea măsură, încît avem tendința să considerăm ca sigură dezvoltarea sa. S-a acordat o oarecare atenție originilor sale și, dat fiind caracterul incert al dovezilor, atît literare cît și arheologice, este probabil că se va continua la fel. Dar nu toate implicațiile a ceea ce însemna pentru contemporani întîlnirea Cerului și Pămîntului la mormîntul unui defunct au fost cercetate pe cît ar fi meritat. Pentru că a face lucrul acesta însemna a desființa barierele ce existau în subconștientul locuitorilor din bazinul mediteranean de o mie de ani și a apropia categorii și locuri care au fost de obicei minuțios opuse.

Un lucru poate fi spus cu certitudine despre religia zonei mediteraneene în antichitatea tîrzie: neputînd să țină mult mai mult de „cealaltă lume", a ținut deosebit de mult de „lumea bună"[1]. Punctul său de plecare l-a reprezentat credința într-un păcat care

a străbătut universul. Deasupra lunii, calitatea divină a universului era indicată de stabilitatea perfectă a stelelor. Pămîntul se afla sub lună, *in sentina mundi** – atîtea impurități pe fundul unui pahar curat[2]. Moartea ar putea însemna ștergerea acelui păcat. Prin moarte, sufletul s-ar despărți de un trup compus din impurități pămîntești și ar cîștiga sau recîștiga un loc foarte potrivit adevăratei sale naturi în lumina palpabilă, clară, suspendată atît de amăgitor de aproape deasupra pămîntului în mănunchiurile bogate de stele ale Căii Lactee[3]. Indiferent dacă era pentru totdeauna sau, așa cum sperau evreii și creștinii, doar pe durata acelui lung hiatus dinainte de învierea morților, trupul defunctului pătrundea în lumea instabilă și tulbure de sub lună, în timp ce sufletul se bucura de limpezimea eternă a restului universului[4].

Scriind în secolul al II-lea p. Chr., Plutarh a clarificat lucrurile. Credința populară în *apoteoza* trupească a lui Romulus – dispariția cadavrului său în Cer – l-a izbit ca un trist exemplu al lucrării „minții primitive". Deoarece structura cunoscută a universului era împotrivă. Sufletul virtuos putea avea partea sa din dumnezeirea stelelor; dar aceasta se putea întîmpla doar după dispariția trupului și recîștigarea de către suflet a locului său de drept, trecînd spre cer, rapid și sec, asemenea unui fulger, părăsind norul întunecat și umed al cărnii[5]. Crezînd în învierea morților, evreii și creștinii puteau prevedea că într-o zi barierele universului vor fi trecute: atît Ilie cît și Cristos au făcut deja ceea ce Plutarh spunea că Romulus nu ar fi putut face. Dar, deocamdată, bariera dintre pămînt și astre a rămas la fel de neclintită pentru creștinul de rînd, ca și pentru oricare alți oameni din antichitatea tîrzie. Astfel, cînd a scris despre înviere, Prudentius, un creștin de la sfîrșitul secolului al IV-lea, și-a putut exprima credința doar într-un limbaj ce reprezenta opusul într-atît de fidel al concepției tradiționale despre lume, încît echivala cu o recunoaștere tactică a mobilității sale:

> Dar dacă fondul fierbinte al sufletului meditează la obîrșia sa înaltă și uită întîlnirea paralizantă a vieții, atunci va purta el cu sine și carnea în care a sălășluit și o va duce înapoi printre stele[6].

---

* *in sentina mundi* (lat.) – în drojdia lumii, universului (n.t.). (Notele de subsol marcate „n.t." aparțin traducătorului, cele nemarcate – îngrijitorului colecției. De asemenea, traducerea citatelor din limbile greacă, latină și germană a fost efectuată de îngrijitorul colecției CLAUDIU T. ARIEȘAN.)

Învierea era totuși inimaginabil de departe și Prudentius era un poet deosebit de inventiv. Pietrarul creștin obișnuit, care cioplea monumente, și patronii săi au continuat, de-a lungul secolelor al V-lea și al VI-lea, să acopere mormintele cu versuri care luau de bună vechea viziune asupra lumii[7]. Un episcop din Lyon de la începutul secolului al VI-lea, de exemplu, era chiar fericit să nu rătăcească printre paradoxuri năucitoare: antiteza străveche îi era suficientă – Astra fovent animam corpus natura recepit*[8].

Totuși, un rabin aproape contemporan cu împăratul Iulian Apostatul, Pinhas ben Hama, a indicat un paradox descoperit la mormintele sfinților. El spunea:

> Dacă părinții lumii (patriarhii) ar fi dorit ca locul lor de odihnă să fie în Cer, ar fi putut să îl aibă acolo: dar numai cînd au murit și cînd piatra a căzut pe mormintele lor aici pe pămînt, au meritat ei să fie numiți „sfinți"[9].

Pentru că rabinul vorbea de mormintele patriarhilor din Țara Sfîntă. Ocupanții lor erau „sfinți", deoarece ei au oferit credincioșilor din jurul mormintelor lor de pe pămînt o măsură a puterii și milei în care ar fi putut să-și găsească odihna în Cer. Mormintele sfinților – indiferent dacă erau mormintele somptuoase cu piatră ale patriarhilor evrei din Țara Sfîntă sau, în cercurile creștine, morminte, fragmente de trupuri sau chiar obiecte fizice care au fost în contact cu aceste trupuri – reprezentau locuri privilegiate, în care polii opuși ai Cerului și Pămîntului se întîlneau. Evlavia creștină din antichitatea tîrzie, după cum vom vedea în aceste capitole, s-a concentrat obsesiv asupra străfulgerării stranii ce putea să apară cînd cele două categorii, deocamdată distincte, se contopeau în subconștientul oamenilor.

La sfîrșitul secolului al VI-lea, mormintele sfinților, care se aflau în cimitirele din afara majorității cetăților din fostul Imperiu de Apus, au devenit centre ale vieții ecleziastice din regiunea respectivă[10]. Aceasta deoarece se considera că sfîntul din cer este „prezent" la mormîntul său de pe pămînt. Sufletul Sfîntului Martin, de exemplu, putea „pluti"; dar trupul său, la Tours, categoric nu se presupunea că „zace descompus în groapă". Doctorul evreu al locului își putea avea îndoielile lui: „Martin nu vă face nici un bine, Martin care se odihnește în pămînt, transformîndu-se în țărînă (...)

---

* *Astra fovent animam corpus natura recepit* (lat.) – Astrele se ocupă de suflet, natura primește înapoi trupul.

Un mort nu-i poate vindeca pe cei vii"[11]. Aceste îndoieli nu sînt împărtășite de inscripția de pe mormînt:

> Hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus
> Cuius anima in manu Dei est, sed hic totus est
> Praesens manifestus omni gratia virtutum.
>
> [Aici a fost așezat Martin, episcopul, de sfîntă aducere aminte, al cărui suflet se află în mîinile lui Dumnezeu, dar el este aici întreg, prezent prin minuni de tot felul][12].

Întîlnirea Cerului și Pămîntului se manifesta chiar și prin felul în care contemporanii concepeau și descriau mormintele sfinților. Pline de candelabre mari, cu fascicule bogate de lumină reflectate în mozaicul strălucitor și agățate de acoperișul aurit, acele *memoriae** din perioada romană tîrzie aduceau lumina blîndă a Căii Lactee în cei cîțiva metri ai mormîntului[13].

Unui locuitor al bazinului mediteranean, de formație tradițională, multe din toate acestea i s-ar fi părut lipsite de importanță și chiar de-a dreptul dezgustătoare. Așa cum Artemidorus din Daldis scria în secolul al II-lea p. Chr., a visa că ești tăbăcar era un coșmar, „pentru că tăbăcarul lucrează cu cadavre și trăiește în afara orașului"[14]. Cultul creștin al sfinților a apărut în marile cimitire din afara cetăților romane: și, în ceea ce privește trupurile celor decedați, cultul creștin al sfinților a ajuns rapid la dezgroparea, mutarea, dezmembrarea – fără a mai socoti atingerea avidă și sărutarea – osemintelor defunctului și adesea așezarea acestora în locuri din care cel mort a fost odinioară exclus. Un element paradoxal a însoțit întotdeauna breșa creștină pe harta universului. Dar impactul cultului sfinților asupra topografiei cetății romane a fost lipsit de ambiguitate: a acordat o mai mare importanță zonelor considerate ca fiind opuse vieții publice a cetății celor vii[15]; la sfîrșitul perioadei, granița străveche dintre cetatea celor vii și a celor morți a dispărut prin intrarea moaștelor și adăpostirea lor între zidurile multor orașe antice și gruparea mormintelor obișnuite în jurul lor[16]. Chiar și atunci cînd se limitau la locul lor propriu-zis, teritoriile celor morți, serviciul divin canonic și mormintele au fost făcute să coincidă într-un mod și cu o frecvență de care imaginația păgînilor și evreilor s-a preocupat foarte puțin[17].

---

* *memoria, ae,* pl. *memoriae* (lat.) – monument funerar închinat memoriei cuiva; Sfîntul Augustin vorbește de „memoria beati Cypriani" (*Conf.*, V, 15) referindu-se la o capelă dedicată Sfîntului Cyprian.

Doborîrea și inversarea ocazională a vechilor bariere, presupusă de cultul sfinților în antichitatea tîrzie, pare să marcheze sfîrșitul unui mod de a vedea relația dintre cei morți și univers și, ca o consecință imediată, o deplasare a barierelor prin care locuitorii din bazinul mediteranean au căutat să delimiteze rolul morților și mai ales al acelor morți cu care aveau legături strînse de rudenie sau loc[18]. Paralelele cu păgînii și antecedentele păgîne ne pot doar ajuta deocamdată în înțelegerea cultului creștin al sfinților, în foarte mare măsură pentru că păgînul s-a pomenit într-o lume unde reprezentarea familiară ce o avea despre relațiile dintre om și divinitate, dintre vii și morți, a suferit o modificare subtilă.

Să luăm un exemplu bine cunoscut: relația dintre vechiul cult al eroilor și cultul creștin al martirilor[19]. Idealizarea morților părea firească în epoca elenistică și romană. Chiar unele forme de venerare a morților, fie în familie, fie ca parte a cultului public în cazul unor persoane excepționale, cum ar fi eroii sau împărații, reprezentau ceva obișnuit dacă se mențineau în limite strict definite. Astfel, practica „glorificării", mai ales în cultul privat oferit de familie defunctului, venerat ca un „erou" în cavouri special construite, a fost invocată pentru a explica unele probleme arhitecturale și artistice ale fenomenului *memoria* de la începutul creștinismului[20]. Dar apoi, chiar analogia cu un cult al eroilor dispare. Deoarece poziția eroului a fost delimitată de o configurație foarte veche a granițelor dintre acele ființe care au fost atinse de aripa morții omenești și acelea care nu au fost: formele cultului eroilor și ale cultului zeilor nemuritori au avut tendința de a fi separate[21]. Mai presus de toate, ceea ce pare aproape complet absent din credința păgînă despre rolul eroilor este afirmația insistentă a tuturor scriitorilor creștini că martirii, tocmai pentru că au murit ca ființe umane, s-au bucurat de o mare intimitate cu Dumnezeu. Apropierea lor de Dumnezeu a fost condiția *sine qua non* a capacității lor de a mijloci și, astfel, de a proteja muritorii. Martirul era „prietenul lui Dumnezeu". El era mijlocitor într-un mod în care eroul nu ar fi putut fi niciodată[22].

Astfel, în credința creștină, mormîntul, memoria defunctului și ceremonialul religios care venera această memorie erau plasate într-o structură complet diferită de relații între Dumnezeu, cei morți și cei vii. Explicarea cultului creștin al martirilor ca o continuare a cultului păgîn al eroilor[23] ajută la fel de puțin ca și refacerea formei și funcției unei bazilici creștine de la sfîrșitul antichității din

cele cîteva coloane și capiteluri luate din clădirile clasice ocazional încorporate în arcadele sale[24].

Într-adevăr, antichitatea creștină tîrzie poate fi foarte bine prezentată ca un revers al lui *Hippolit* de Euripide. Mesajul dur al acestei piese a fost că hotarele dintre zei și oameni trebuie să rămînă neschimbate. De oricîtă intimitate cu zeița Artemis s-ar fi bucurat Hippolit cînd era în viață, atingerea morții a deschis o prăpastie între Artemis cea nemuritoare și Hippolit, omul muritor. Ea nu se mai putea uita la el:

ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοὺς ὁρᾶν
οὐδ' ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἐκπνοιαῖς

[N-am îngăduință să privesc leșuri,
Nici să mă pîngăresc din răsuflările celor ce stau să moară]*[25].

Trebuie doar să comparăm aceste cuvinte cu versetul din Psalmi pe care îl aplică frecvent scriitorii de expresie latină rolului martirilor, „Oculi Domini super iustos, et aures eius ad preces eorum" (33, 16)**[26], pentru a măsura distanța dintre cele două lumi.

Nimic nu poate fi mai înșelător decît presupunerea că, pe la mijlocul secolului al IV-lea, un flux imperceptibil de sentimente religioase a eliminat barierele prin care păgînii din bazinul mediteranean au căutat atîta timp să delimiteze morții de vii. Nici gînd de așa ceva: în această privință, apariția creștinismului în lumea păgînă a fost întîmpinată cu profundă mînie religioasă. Putem schița cel mai corect modul în care Biserica creștină a dobîndit importanță analizînd reacțiile păgîne la cultul martirilor. Deoarece dezvoltarea acestui cult a însemnat pentru păgîni o prăbușire lentă și cumplită a vechilor bariere, care a prevestit răspîndirea finală, din nou, pe pămînt a acelui „întuneric despre care se vorbește în vechile mituri" în care toate jaloanele vechi sînt șterse[27]. Renegînd cultul sfinților, Iulian Apostatul menționează cultul ca pe o noutate pentru care nu exista nici o garanție în Evanghelii; dar povara aversiunii sale religioase apăsa asupra relației dintre cei vii și trupurile celor morți, relație presupusă de practica creștină: „Continuați să adăugați multe cadavre ale celor recent decedați cadavrelor de demult. Ați umplut întreaga lume cu morminte și cavouri"[28]. El a manifestat

* Traducere de Alexandru Miran (1976).

** *Oculi Domini super iustos, et aures eius ad preces eorum* (lat.) – Ochii Domnului sînt peste cei fără prihană și urechile lui iau aminte la strigătele lor.

împotriva cultului practicat la mormintele sfinților toată repulsia exprimată de profeții Vechiului Testament față de aceia care bîntuiau mormintele și grotele funerare în scopurile sinistre de a ghici viitorul și de a face farmece[29]. Ca împărat, Iulian putea să-și exprime propriul dezgust profund reaplicînd legislația romană tradițională, care îi ținea pe morți la locul lor. Cum pot oamenii să tolereze asemenea lucruri ca procesiunile cu relicve?

> ... Purtarea cadavrelor printr-o mare de oameni, în mijlocul unor mulțimi imense, tulburînd vederea tuturor cu imaginea de rău augur a morților. Ce zi aflată sub semnul morții poate fi norocoasă? Cum poate cineva, după ce a fost prezent la asemenea ceremonii, să se apropie de zei și de templele lor[30]?

Într-o relatare de la sfîrșitul păgînismului în Egipt, a lui Eunapius din Sardes, înțelegem întreaga oroare mortuară a apariției creștinismului:

> Căci ei adunau oasele și craniile criminalilor care au fost uciși pentru numeroase crime (...) îi considerau zei și credeau că vor deveni mai buni dacă se perindă pe la mormintele lor. Cei morți erau numiți „martiri" și un fel de slujitori și trimiși ai zeilor pentru a îndeplini rugăciunile oamenilor[31].

La sfîrșitul secolului al IV-lea și în secolul al V-lea, dezvoltarea cultului martirilor a provocat o schimbare vizibilă în privința importanței acordate zonelor destinate celor vii și zonelor destinate celor morți în majoritatea orașelor din antichitatea tîrzie. În cimitire a apărut rapid arhitectura monumentală. Să luăm doar un exemplu: la începutul secolului al V-lea, orașul nord-african Tebessa a fost flancat de un imens loc de pelerinaj, construit în zona cimitirului, probabil în jurul mormîntului Sfintei Cris ina. Locul sfînt era în stilul viguros, public, propriu renașterii theodosiene. Drumul pelerinilor, lung de 150 de metri, trecea pe sub arce mari de triumf și de-a lungul unor curți cu arcade, imitînd, printre mormintele din afara Tebessei, porticurile și străzile unei cetăți clasice[32]. În aceiași ani, Paulin de Nola se putea felicita că a construit în jurul mormîntului Sfîntului Felix, într-o zonă de la periferie încă numită Cimitile, „cimitirul", un complex atît de impresionant încît călătorul îl putea lua drept un alt oraș[33].

Într-adevăr, cînd s-a modificat echilibrul între locuri și nonlocuri pe harta civilizației omului antic, creștinismul a avut un dar natural de a atenta cu entuziasm la peisajul din perioada romană tîrzie. În secolul al IV-lea, dezvoltarea monahismului a demonstrat

cît de mult doreau creștinii să patroneze comunitățile care au optat hotărît pentru opusul vieții urbane așezate. În cuvintele mîndre ale lui Atanasie, care scria despre Sfîntul Antonie și călugării săi, aceștia „fondaseră un oraș în deșert", adică într-un loc în care nu trebuia să fie nici un oraș[34]. La sfîrșitul secolului al IV-lea și în secolul al V-lea, episcopii creștini au scos din deșert problema orașului și non-orașului și au adus-o chiar lîngă zidurile cetății: ei fondau acum orașe în cimitir[35].

Ce este și mai remarcabil e rezultatul acestei schimbări. Episcopii din Europa de Apus au orchestrat cultul sfinților în așa fel, încît să-și bazeze puterea în vechile cetăți romane pe aceste noi „orașe din afara orașului". Reședința episcopului și bazilica lui principală se află încă între zidurile cetății. Totuși, printr-o relație, savant concepută, cu marile morminte aflate la distanță de cetate – al Sfîntului Petru, pe colina Vaticanului, în afara Romei, al Sfîntului Martin, dincolo de zidurile orașului Tours – episcopii din fostele cetăți ale Imperiului Roman și-au sporit importanța în Europa începutului de ev mediu.

Vom avea frecvent ocazia să observăm că supremația episcopilor asupra acestor morminte nu trebuie considerată ca sigură: așa cum ducele de Wellington spunea despre bătălia de la Waterloo, victoria a fost „al naibii de strînsă". Dar victoria, o dată cîștigată, a fost decisivă pentru istoria Bisericii în Europa de Apus. Printr-o înfloritură retorică, Ieronim l-a provocat pe un critic al cultului relicvelor:

> [Deci credeți,] de aceea, că episcopul Romei greșește atunci cînd, peste rămășițele lui Petru și Paul, moaște sfinte pentru noi, dar pentru dvs. o grămadă de țărînă obișnuită, aduce jertfe lui Dumnezeu, iar mormintele lor sînt considerate altare ale lui Cristos[36].

Succesul ulterior al papalității nu putea decît să demonstreze că episcopul Romei *nu* a greșit.

Pentru cucerirea acestui avantaj, trebuia ca alte străvechi bariere să dispară. Mormîntul și altarul s-au contopit. Episcopul și clericii săi au oficiat slujba bisericească în apropierea defuncților, ceea ce ar fi tulburat profund sentimentele păgîne și evreiești. În plus, o veche barieră între public și privat, acceptată cu la fel de multă convingere de o generație anterioară de creștini ca și de oricare alți oameni din antichitatea tîrzie, a fost distrusă. Mormîntul sfîntului a fost declarat proprietate publică, așa cum nu era mormîntul nici unui alt creștin: a devenit accesibil tuturor și s-a transfor-

mat în centru al formelor de ritual comune întregii comunități. A fost utilizat orice element de arhitectură, artă, ceremonial și literatură pentru ca mormintele sfinte și moaștele să devină mai remarcabile și mai accesibile decît erau mormintele de familie ce umpleau cimitirele. Într-adevăr, dacă pentru toți oamenii din antichitatea tîrzie mormîntul era „un loc plăcut și intim", proprietate îngrijită de familie, mormintele și rămășițele sfinților ieșeau mult în evidență: erau „non-morminte".

Contopirea ierarhiei ecleziastice din Europa apuseană cu mormintele defuncților a separat Biserica catolică medievală de vecinii ei bizantini și orientali – creștini, evrei și musulmani. În Europa occidentală, puterea episcopului a avut tendința să se contopească cu puterea mormîntului. În altă parte, mormîntul a avut tendința să-și urmeze propriul destin[37]. Marile morminte creștine și locurile de pelerinaj din bazinul mediteranean de răsărit și din Orientul Apropiat – chiar Ierusalimul – nu au fost niciodată utilizate, așa cum au fost în Occident, pentru a forma baza structurilor durabile de putere ecleziastică[38].

În iudaism, mormintele sfinte și rabinatul s-au despărțit. *Loci** în care Cerul și Pămîntul s-au întîlnit, după părerea rabinului Pinhas ben Hama, erau încă lipsite de *impresarios*. Nu se nega existența atît de multor morminte ale sfinților, nici importanța lor pentru comunitățile evreiești. Dar corifeii educației și spiritualității iudaice nu au optat pentru dependența de morminte, așa cum au procedat episcopii creștini, cu rezultatul că acestea și-au păstrat o condiție inferioară. Nu este prea surprinzător, dat fiind modul în care erau apreciate, că a trebuit să așteptăm pînă în 1958 ca Joachim Jeremias să recupereze întreaga semnificație a mormintelor sfinte iudaice din antichitatea tîrzie[39]. În islam, situația este mai amăgitoare. Mormîntul sfînt, deși de o inestimabilă importanță în toate regiunile lumii islamice, a existat întotdeauna doar la periferia ortodoxiei musulmane[40]. Materialul etnografic viu despre funcția mormintelor musulmane moderne, care pare să ne poarte înapoi în timp, direct în Europa apuseană de la începutul evului mediu, vine nu din miezul arid al tradiției islamice, ci de la periferiile ei fertile – din munții Marocului și din lojele sufite răspîndite între Indonezia și Munții Atlas[41]. Astfel, mormintele sfinte au existat atît în iudaism, cît și în islam. Dar a exista nu era niciodată suficient.

* *locus, i,* pl. *loci* (m.), *loca* (n.) (lat.) – loc; loc de veci, mormînt.

Public și privat, conducerea religioasă tradițională și puterea sfinților nu au coincis niciodată, în măsura în care au coincis în Europa de Vest. Datele pe care le avem reflectă ceva din evoluția descrisă: putem reface apariția cultului sfinților în Europa apuseană cu atîta claritate în mare măsură pentru că, la fel ca într-un binoclu, cele două seturi de imagini, de la cele două lentile, mormîntul și conducerea religioasă oficială, se contopesc atît de ușor.

Oricare ar fi fost relația lor cu ierarhia ecleziastică, bazinul mediteranean creștin și prelungirile sale către est și nord-vest au fost marcate de *loci* clar indicați, în care Cerul și Pămîntul se întîlneau. Mormîntul conținînd o groapă sau, mai frecvent, fragmente de relicve, era foarte adesea numit simplu „locul de veci": *loca sanctorum*, ὁ τόπος[42]. Era un loc în care legile normale ale mormîntului nu mai funcționau. În cazul relicvelor, anonimatul înghețat al rămășițelor umane putea fi considerat a avea încă integritatea unei persoane iubite. Așa cum spunea Grigore de Nyssa:

> Cei care îi văd îmbrățișează, cum s-ar zice, trupul viu în plină înflorire: pun în mișcare ochi, gură, urechi, toate simțurile, și apoi, vărsînd lacrimi de veneratie și pasiune, ei adresează martirului rugăciuni de mijlocire, ca și cum acesta ar fi prezent[43].

Poate fi o prezență amenințătoare. Ieronim scria:

> Ori de cîte ori am fost supărat sau am avut gînduri negre sau coșmaruri care mi-au tulburat somnul, nu am îndrăznit să intru printre mormintele martirilor. Mi-a tremurat și trupul și sufletul[44].

Un laic din secolul al VI-lea scria părintelui său spiritual din Gaza:

> Cînd aflu că mă găsesc într-un loc în care sînt moaște ale sfinților martiri, mă obsedează nevoia de a intra și a-i preamări. De cîte ori trec prin fața lor, simt că ar trebui să-mi plec capul.

Bătrînul a răspuns că un gest de prosternare este suficient sau, dacă imboldul este foarte puternic, trei. Trebuie să intre, continuă laicul, ori de cîte ori îl lovește teama de Dumnezeu?

> Nu: nu intra din teamă. Intră doar la momentul potrivit pentru rugăciune.
>
> Dar tocmai cînd să intru, teama de Dumnezeu mă copleșește de-a binelea[45].

Faptele unor suflete mai puțin delicate ne dezvăluie un peisaj mediteranean acoperit, în zonele sale mai așezate, cu o rețea de morminte sfinte. În jurul anului 600 p. Chr., o bandă de hoți care opera în Egiptul de Sus putea începe la mormîntul avei Collouthos,

în afara localității Antinoë, o putea lua spre sud cîteva mile, pînă la Sfîntul Victor Generalul, putea traversa Nilul la ava Timotei, pentru a se îndrepta din nou în aval, la căderea nopții, către mormîntul avei Claudius, cu o pradă de tăblițe de argint din altar, perdele de mătase și in, chiar cu lanțuri și cruci de argint de la gîtul sfinților mumificați[46].

Oriunde a ajuns creștinismul la începutul evului mediu, a dus cu sine „prezența" sfinților. Indiferent că era inimaginabil de departe spre nord, în Scoția, unde meșterii locali încercau să copieze, în „mormintele din altar", forma sarcofagelor cu capac înalt din Galia perioadei romane tîrzii[47]; sau la marginea deșertului, unde Roma, Persia și lumea arabă se întîlneau la mormîntul Sfîntului Sergius de la Resafa – un mormînt în al cărui tezaur chiar și regele păgîn al regilor Persiei, Chosroes II Parviz, a pus o farfurie mare de argint spunînd că recunoștința sa față de sfînt este ceva care face din acest *ex voto** ultimul gest al unui monarh din Orientul Apropiat față de o figură supranaturală (unul dintre primele fiind sculptat sus de tot, pe stînca de la Behistun, de către predecesorul ahemenid al lui Chosroes, Cirus)[48]; sau chiar mai spre est, printre creștinii nestorieni din Irak, Iran și Asia centrală[49], creștinismul din antichitatea tîrzie, avînd efect asupra lumii din exterior, *era* morminte și relicve[50].

Acesta este un fapt de viață care a avut soarta multor fapte de viață. Se recunoaște existența sa cu o ușoară notă de stinghereală; și, chiar și atunci cînd se recunoaște, este tratată, în mod obișnuit, ca fiind „foarte firească", nicidecum ca un subiect asupra căruia să stărui printr-un studiu minuțios și de durată. Aș dori să închei acest capitol prin a sugera de ce lucrurile s-au petrecut așa și să subliniez care sînt, pentru istoricul ce studiază antichitatea tîrzie din punct de vedere religios și social, dezavantajele unei abordări atît de disprețuitoare a unei forme a vieții religioase care era evident importantă pentru statutul Bisericii creștine în societatea antichității tîrzii.

Deoarece mi se pare că interesul nostru a slăbit datorită unui model anume al naturii sentimentului religios și unei definiții logice a naturii „religiei populare". Am moștenit de la tradiția noastră cultă atitudini care nu sînt suficient de sensibile pentru a ne ajuta

* *ex voto* (lat.) – ofrandă, jertfă adusă zeilor, uneori ca urmare a unui legămînt sacru *(votum, i):* expresia completă era *ex voto suscepto.*

să înțelegem procesele gîndirii și nevoile care au dus la apariția și extinderea cultului sfinților în antichitatea tîrzie. Faptul că asemenea modele ne-au intrat în sîngele cultural este demonstrat prin aceea că, mult timp după ce problema apariției cultului sfinților a fost scoasă din cadrul său confesional – în polemicile post-Reformă –, cărturarii de toate credințele și cei fără nici o credință sînt încă uniți într-o reticență și lipsă de înțelegere comună față de acest fenomen. Evident, informații culturale solide și aparent rigide s-au acumulat undeva în acea cameră încăpătoare cu vechituri, care este subconștientul nostru. Dacă putem identifica și muta ceva de acolo, vom fi în stare să abordăm cultul creștin al sfinților dintr-un unghi diferit.

Istoria religioasă a antichității tîrzii și a evului mediu timpuriu datorează, încă, mai mult decît am crede unor atitudini rezumate atît de convingător, în anii 1750, de către David Hume, în eseul său *Natural History of Religion* (Istoria naturală a religiei). *Encyclopedia of Philosophy* (Enciclopedia filosofiei) descrie acest eseu, cam exaltat, ca pe „un exercițiu amuzant de antropologie de birou din surse secundare"[51]. Totuși, ca și în cazul unor succesori mai importanți de același gen, tocmai calitatea „de birou" a eseului lui Hume justifică prezența subconștientă continuă a ideilor sale principale în toată învățătura ulterioară. Deoarece Hume s-a folosit de informațiile aflate la îndemînă în autorii clasici, pe care toți oamenii de cultură i-au citit și aveau să-i citească pînă în zilele noastre. El a combinat aceste informații cu atîta abilitate și bun-simț, încît *Natural History of Religion* pare a purta greutatea irezistibilă a unei afirmări clare și judicioase a evidenței. A fost greu să se pună la îndoială soliditatea prezentării de către Hume a funcționării spiritului religios în general și imposibil să se conteste, în particular, precizia descrierii naturii și cauzele superstiției în lumea antică, inspirată cum era din autori clasici bine cunoscuți.

Hume a înfruntat deschis problema originilor și varietății gîndirii religioase. Oamenii, insista el, în ciuda contemporanilor săi ortodocși, nu erau monoteiști în mod natural și nici nu au fost vreodată. Ei nu au pierdut, prin păcat, simplitatea originară a credinței în Ființa Supremă, acordată lui Adam și patriarhilor. Deși teismul a rămas un ideal, el a fost întotdeauna un ideal precar. Și aceasta nu din cauza păcatelor omenești, ci a limitelor intelectuale ale gîndirii omului de rînd. Premisele intelectuale și, implicit, cele culturale și sociale ale teismului erau greu de realizat. Deoarece teismul, după părerea lui Hume, depindea de atingerea unei

concepții coerente și, deci, raționale, asupra universului, astfel încît să poată, succesiv, permite minții luminate să deducă din ordinea lumii văzute existența unei Ființe Supreme și formele de veneratie cuvenite acesteia. De aici rezultă, conchide Hume, raritatea extremă a adevăratului monoteism și imposibilitatea virtuală a existenței sale în perioadele îndepărtate, primitive, ale trecutului.

În plus, eșecul gîndirii în termeni teistici poate fi precis localizat din punct de vedere social – „vulgul":

> Vulgul, adică, într-adevăr, toată omenirea, cu puține excepții, fiind ignorant și neinstruit, nu își înalță niciodată contemplația către ceruri (...) astfel încît să recunoască o rațiune supremă sau o providență originară[52].

Hume a insistat asupra faptului că neputința aceasta nu se datora doar limitelor intelectuale ale „vulgului". Aceste limite reflectau un întreg cadru cultural și social, ostil rationalității. „Vulgul (...) fiind ignorant și neinstruit" a avut tendința să fragmenteze acele experiențe de ordin abstract, pe care se putea baza orice concepție coerentă asupra universului. Deoarece omul de rînd se știe bine că era slab înzestrat, prin lipsa de instruire, în privința principiilor abstracte generale din mediul său apropiat: și, în orice caz, în perioadele cele mai privilegiate și printre elitele cele mai favorizate, incapacitatea naturală a intelectului neinstruit de a gîndi în termeni abstracți a crescut prin temeri și neliniști, care au făcut ca oamenii să personalizeze în tot mai mare măsură cauzele ce le scăpau de sub control și astfel să se îndrepte tot mai mult către modurile politeiste de gîndire. În consecință, istoria religioasă a omenirii nu este, pentru Hume, o simplă istorie a decăderii de la un monoteism originar; ea este marcată de o tensiune constantă între modul de gîndire teist și cel politeist:

> Este remarcabil faptul că principiile religiei au avut un flux și un reflux în mintea omului și că oamenii au o tendință naturală să se ridice de la idolatrie la teism și să coboare din nou de la teism la idolatrie[53].

Această apreciere, în chip caracteristic tristă și echilibrată, a limitelor gîndirii omului de rînd și modul în care aceste limite au fost reflectate într-un „flux și reflux" constant al gîndirii religioase le-au asigurat lui Hume și succesorilor săi un model de premise culturale și sociale pentru o schimbare religioasă. Asta deoarece „fluxul și refluxul din mintea omului" au avut o dimensiune istorică. Unele perioade erau, marginal măcar, prin natura lor, mai puțin politeiste decît altele: erau mai sigure, elitele lor erau mai

cultivate, poate chiar mai eficiente în a conduce „vulgul" sau măcar mai puțin permeabile la ideile irațională ale acestuia. Alte perioade nu au putut decît să revină la idolatria de o formă sau alta. Și astfel, creșterea și descreșterea raționalității puteau fi apreciate în funcție de relativa putere, în oricare societate dată, a „vulgului" și a celor puțini, potențial luminați, și în funcție de influența relativă pe care vederile unei părți o puteau exercita asupra vederilor celeilalte.

Cea mai mare moștenire imediată pe care a lăsat-o *Natural History of Religion* nu a fost, totuși, un simț al schimbării: a fost un respect moderat față de puterea inerției din spatele practicilor religioase ale „vulgului". Hume a făcut ca modurile de gîndire politeiste să pară plauzibile, aproape universale și, aparent, imposibil de dezrădăcinat. Gibbon a profitat imediat de acest aspect prezent în eseu, care stă la baza coerenței magistrale a capitolului 28 din *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman;* se trece de la o descriere a naturii și abolirii religiei păgîne a Imperiului Roman la apariția cultului creștin al sfinților fără cea mai mică tulburare, care să marcheze tranziția de la o formă de religie la cealaltă: „Dl. Hume (...) observă, ca un filosof, fluxul și refluxul natural al politeismului și teismului"[54]. Pentru Gibbon, Hume filosoful a evidențiat trecerea de la politeism la cultul sfinților:

> Imaginația, care a fost ridicată printr-un efort dureros la contemplarea și venerarea Cauzei Universale, a adoptat cu entuziasm asemenea obiecte de adorație inferioare, mai potrivite cu concepțiile sale vulgare și calitățile imperfecte. Teologia sublimă și simplă a creștinilor primitivi a fost treptat viciată; iar DOMNIA Cerului, deja întunecată de subtilități metafizice, a fost degradată de introducerea unei mitologii populare care a avut tendința să reinstaureze dominația politeismului[55].

Ceea ce este mai surprinzător e faptul că renașterea religioasă din secolul al XIX-lea a fost cea care a îngroșat conturul modelului oferit de Hume și a făcut ca o variantă a sa să contribuie la multe interpretări moderne ale creștinismului de la începutul evului mediu. Trebuie doar să ne întoarcem la *History of Latin Christianity* (Istoria creștinismului latin) de Dean Milman pentru a vedea cum s-a putut întîmpla acest lucru. Milman a prezentat răspîndirea cultului sfinților în Europa evului mediu timpuriu cu o notă de entuziasm romantic. Totuși, modelul lui Hume făcea în mare măsură parte din concepția sa[56]. Deoarece el a identificat teismul celor puțini și luminați cu mesajul elevat al Bisericii creștine; în vreme ce coloniștii barbari din Europa, deși procesele lor mentale au putut fi descrise

de Milman – analistul postromantic al lui Vico – ca „poetice" (și nu, așa cum a spus Gibbon mai direct, ca „sălbatice și ignorante"[57]), au păstrat în întregime calitățile „vulgului" descrise de Hume. Ele reprezentau moduri de gîndire aflate mult sub nivelul celor ale conducătorilor luminați ai Bisericii. Milman a adăugat, pur și simplu, întreg spațiul Occidentului barbar la tabloul roman al lui Gibbon:

> Acum a început ceea ce se poate numi, rațional și justificat, epoca mitică a creștinismului. Cum creștinismul a coborît la clasele inferioare ale societății, cum i-a primit pe barbarii necioplți și ignoranți în sînul său, efectul general nu poate fi decît acela că epoca va coborî religia pînă la nivelul ei, mai degrabă decît acela că religia va ridica epoca la standardele ei măreție[58].

Într-adevăr, fidelitatea reînnoită a minților sensibile și cultivate față de tradițiile religioase ale trecutului, în anglicanism și catolicism deopotrivă, a intensificat lipsa de simpatie pentru procesele de gîndire ale omului de rînd. Fiindcă aceia care doreau să păstreze adevărurile înalte ale creștinismului tradițional au fost nevoiți să traseze cu și mai mare severitate granițele dintre propriile versiuni de „religie autentică" și imaginea eronată, obișnuită, pe care o avea „vulgul" despre acestea.

> Apoi, ceea ce are putere să tulbure sufletele pline de sfințenie și rafinament are efect și asupra mulțimii; iar religia mulțimii este întotdeauna vulgară și anormală; va avea întotdeauna o spoială de fanatism și superstiție, oamenii fiind ceea ce sînt[59].

Nu Hume de data aceasta, ci Cardinalul John Henry Newman. Prin asemenea faze, un model anume al naturii și originii sentimentului religios și, mai ales, al formelor pe care acest sentiment le ia în rîndul „vulgului" ca „religie populară", a pătruns în acele mari tradiții ale învățăturii protestante și catolice, pe care încă ne bazăm pentru obținerea atîtor informații despre istoria religioasă și ecleziastică a antichității tîrzii și evului mediu timpuriu.

În învățătura modernă, aceste atitudini iau forma unui model „cu două niveluri". Concepțiile celor puțini, potențial luminați, se consideră a fi supuse unei continue influențe din partea modurilor obișnuite de gîndire, răspîndite în rîndul „vulgului". Hume era mult mai pesimist decît acei teologi victorieni robuști, pe care tocmai i-a descris, în privința resurselor intelectuale și religioase ale celor puțini; dar el nu avea îndoieli despre cei care constituiau „vulgul". Era violent de deschis în privința a ceea ce considera a fi limitele intelectuale și culturale ale maselor. „Vulgul" lui Hume a rămas cu

noi. Să luăm un singur exemplu: munca perseverentă a lui Hippolyte Delehaye pentru descoperirea fondului istoric al lucrării *Actele martirilor* este marcată de un pesimism similar celui manifestat de Hume. Trecerea de la documentele istorice ale începuturilor Bisericii la anexele lor legendare ulterioare a însemnat, pentru acest bollandist* serios, observarea uşurinţei cu care mărturiile veridice ale „cîtorva minţi luminate" au fost înghiţite de mulţime:

> Într-adevăr, inteligenţa mulţimii se manifestă peste tot ca extrem de mărginită şi ar fi greşit să credem că ea suferă, în general, influenţa elitei (...) Cel mai bun termen de comparaţie pentru a-i demonstra nivelul este inteligenţa copilului[60].

Cînd se aplică la natura schimbării religioase de la sfîrşitul antichităţii, modelul „cu două niveluri" îl încurajează pe istoric să presupună că o schimbare a evlaviei omului din antichitatea tîrzie, de tipul celei legate de apariţia cultului sfinţilor, trebuie să fi fost efectul capitulării elitelor luminate ale Bisericii creştine în faţa modurilor de gîndire ce erau anterior obişnuite doar în rîndurile „vulgului". Rezultatul a fost tendinţa de a explica o bună parte din istoria culturală şi religioasă a antichităţii tîrzii în termenii unor „alunecări de teren" drastice în relaţia dintre elite şi mase. Momentele dramatice ale „democratizării culturii" sau ale capitulării în faţa nevoilor poporului se consideră a fi produs o serie de „mutaţii" în creştinismul de la sfîrşitul antichităţii şi începutul evului mediu[61]. Elitele din lumea romană par a se fi erodat prin criza din secolul al III-lea, deschizînd astfel calea unui torent de temeri şi practici superstiţioase, introduse de noile clase stăpînitoare ale Imperiului Creştin[62]; „convertirile în masă" la creştinism, presupuse a fi avut loc în urma convertirii lui Constantin şi instaurării creştinismului ca religie de stat, se spune că ar fi forţat conducătorii Bisericii să accepte o mare varietate de practici păgîne, mai ales în legătură cu cultul sfinţilor; o altă capitulare a elitelor din lumea bizantină în faţa „ideilor animiste naive ale maselor" se presupune a fi adus cu sine apariţia cultului icoanelor mai tîrziu, în secolul al VI-lea p. Chr.[63].

Despre fiecare dintre aceste momente ale „democratizării" este posibil acum să spunem:

> O, niciodată să nu ne îndoim
> De ceea ce sigur nu ştim.

---

* *bollandist* – iezuit care editează *Viaţile sfinţilor;* numele provine de la hagiograful belgian Jean de Bolland (1596–1665) (n.t.).

Aplicat în acest fel, modelul „cu două niveluri" pare a fi inventat mai multe momente dramatice de cotitură în istoria începuturilor Bisericii decît a explicat vreodată.

Să vedem ce se poate cîștiga prin abandonarea acestui model. Sugerez că avantajul imediat cel mai mare ar fi acela de a pune la dispoziția interpretării istorice ceea ce s-a numit „religia populară" la sfîrșitul antichității și începutul evului mediu, considerînd-o mai dinamică. Deoarece punctul slab cel mai important al modelului „cu două niveluri" este acela că explică foarte rar – dacă o face vreodată – schimbarea religioasă altfel decît în cadrul elitelor. Religia „vulgului" se presupune a fi uniformă. Este eternă și anonimă. Poate provoca schimbări impunîndu-și modul de gîndire în fața elitei; dar ea în sine nu se schimbă.

Acum aproape că nu mai este necesar să se insiste asupra faptului că, pînă și în societățile relativ simple, credințele împărtășite pot fi experimentate și exploatate în moduri foarte diferite de diferitele categorii ale unei societăți și că este posibil ca o categorie socială să considere comportamentul religios al celorlalte ca defectuos sau amenințător[64]. Creștinismul, în special, s-a pomenit supus unor credințe complexe, a căror înțelegere deplină și formulare precisă a presupus întotdeauna un nivel de cultură care se știa că nu este același pentru liderii congregațiilor creștine și pentru majoritatea membrilor acestora[65]. Totuși, este remarcabil faptul că oamenii competenți în elaborarea *dogmelor*, cum ar fi natura Treimii, al căror conținut era greu accesibil celor „ignoranți", s-au simțit atît de puțin izolați, pentru atît de mult timp, de aceiași „ignoranți" cînd a fost vorba de *practicile* religioase împărtășite de comunitate și de presupunerile privind relația omului cu ființele supranaturale, pe care aceste practici le exprimau[66]. În acea parte a vieții legată de practica religioasă – o parte incomensurabil mai mare și mai intim percepută de antici decît de moderni[67] – diferențele de clasă și educație nu au jucat un rol semnificativ. Așa cum Arnaldo Momigliano a afirmat, cu înțelepciune și hotărîre caracteristică:

> Astfel, investigația făcută de mine asupra credințelor populare de care amintesc istoricii din perioada romană tîrzie se încheie cu ideea că nu existau asemenea credințe. În secolele al IV-lea și al V-lea, existau, desigur, o mulțime de credințe pe care noi, istoricii din secolul al XX-lea, le-am numi cu plăcere populare, dar istoricii din secolele al IV-lea și al V-lea nu au considerat niciodată o credință ca fiind caracteristică maselor și deci discreditată în cadrul elitei. Conferințele despre credințele populare și istoricii din perioada romană tîrzie ar trebui să fie sever descurajate[68].

Modelul de „religie populară", oferit în mod obișnuit de savanții care studiază antichitatea târzie, are dezavantajul de a presupune că „religia populară" poate fi înțeleasă doar din punctul de vedere al elitei. „Religia populară" este prezentată ca fiind, într-o anumită măsură, o simplificare, o concepție eronată sau o contaminare a „religiei *ne*populare"[69]. Indiferent că este prezentată, direct, ca „superstiție populară" sau calificată ca „formă inferioară a credinței"[70], se presupune că „religia populară" expune moduri de gîndire și de cult cel mai bine înțelese ca eșec în a fi altceva. Deoarece eșecul în a accepta călăuzirea elitei este invariabil considerat ca neavînd nimic de a face cu vreo concordanță anume sau cu vreo calitate semnificativă din credința „populară": este atribuit întotdeauna limitelor eterne ale „vulgului". De aceea, credința populară poate apărea doar ca o continuitate lineară. Ea reprezintă un reziduu neschimbat, inferior, de credințe obișnuite la nivelul „celor ignoranți și neinstruiți", adică „al întregii omeniri, cu cîteva mici excepții".

Gibbon a remarcat această implicație și a exploatat-o cu talent literar desăvîrșit, cu intenția de a introduce problema controversată, încă explozivă, referitoare la cultul catolic al sfinților conceput sau nu ca o copie directă a practicii păgîne:

> Același spirit originar, uniform, al superstiției poate sugera, în epocile cele mai îndepărtate, aceleași metode de înșelare a credulității și de afectare a rațiunii oamenilor[71].

Pînă în prezent, este încă normal să presupunem că *homo religiosus* de rînd din bazinul mediteranean și, mai ales, femeia de rînd, este, ca și Winnie the Pooh*, „un urs cu foarte puțină minte"[72]. Ideile lui sau ale ei se presupune a fi nesofisticate și ancorate în practicile străvechi și concepțiile eronate[73]. Am adăugat, cel puțin, cîteva nuanțe mai estompate la disprețul deschis al iluminismului față de „vulg". Am creat o nostalgie romantică pentru ceea ce dorim, cu tandrețe, să privim ca obiceiuri străvechi ale țăranului mediteranean, prin care fiecare practică religioasă „populară" este văzută ca un avatar al păgînismului clasic[74]. Am devenit interesați să descoperim, în păgînism și creștinism deopotrivă, o reacție comună față de condiția umană[75]. Aceste preocupări mo-

* *Winnie the Pooh* – personajul titular al unui admirabil roman pentru copii și nu numai, scris de umoristul britanic A. A. Milne (1882–1956).

derne au adus adevărată căldură umană, precizie și vastă erudiție în studiul fondului păgîn al creștinismului „popular" din lumea antichității tîrzii. Conceptul de *Antike und Christentum**, prezent în lucrarea lui Franz Dölger, a fost adoptat definitiv[76]. Nicăieri nu s-au utilizat aceste cunoștințe mai mult decît în studiile despre apariția și afirmarea cultului creștin al sfinților[77]. Totuși, încă se presupune că, oricît de noi ar fi fost concepțiile conducătorilor Bisericii, studiul „religiei populare" din antichitatea tîrzie trebuie să fie studiul continuității și nu al schimbării: deoarece se consideră a fi un studiu al substratului stabil din care a izvorît creștinismul. Atîta timp cît lucrurile stau astfel, nu ne-am îndepărtat de la formulele comode spre care s-a îndreptat odată Gibbon, cu atîta detașare studiată, pentru a sugera că, la urma urmei, nu era nimic foarte surprinzător în apariția cultului sfinților.

Pare a fi momentul să ne punem întrebarea dacă istoricul care studiază antichitatea tîrzie poate să se mai mulțumească multă vreme cu un model atît de static și de potențial nediferențiat. Pentru că se află într-un impas. El știe că tendințele politice, sociale și economice de la sfîrșitul antichității au condus la schimbări profunde și ireversibile în relațiile dintre oameni, în viața lor laică de zi cu zi. În Europa de Apus, un imperiu a căzut și, în întreg bazinul mediteranean, structuri noi, solide, de relații sociale le-au înlocuit pe cele obișnuite din perioada clasică. Aceste schimbări s-au manifestat diferit în diferite regiuni; dar au acționat lent și profund în viețile locuitorilor bazinului mediteranean din toate clasele și de la toate nivelurile de cultură, nu doar ale elitelor. Totuși, istoricul care studiază viața religioasă de la sfîrșitul antichității oferă, pentru majoritatea populației din lumea antichității tîrzii, o perspectivă de continuitate aparent neîntreruptă: „cu cît se schimbă mai mult, cu atît mai neschimbat rămîne" pare încă să fie principiul conducător al unei tradiții îndelungate și remarcabile de studii asupra „religiei populare" de la sfîrșitul antichității.

Totuși, am văzut la începutul acestui capitol că apariția cultului sfinților a fost percepută de contemporani, într-un mod foarte precis, ca elementul ce a deschis majoritatea granițelor imaginare pe care anticii le-au așezat între cer și pămînt, divin și uman, vii și morți, oraș și opusul său. Mă întreb dacă este încă posibil să tratăm dispariția evidentă a barierelor, legată de apariția și afir-

* *Antike und Christentum* (germ.) – antichitate și creștinism (n.t.).

marea publică a cultului sfinților, ca nefiind altceva decît spuma de la suprafața oceanului liniștit al „credințelor populare". Deoarece cultul sfinților a implicat prefaceri uriașe care par, cel puțin, să corespundă modelelor în schimbare ale relațiilor umane din marea masă a societății în antichitatea tîrzie. El a desemnat morții ca meritînd o venerație desăvîrșită și a legat aceste figuri nevăzute de morți, foarte exact, de locuri văzute, precise, și, în multe zone, de reprezentanți vii, preciși. O asemenea concordanță sugerează schimbări mari. Dar, pentru a înțelege o asemenea schimbare, cu toate ramificațiile sale, trebuie să lăsăm deoparte modelul „cu două niveluri". În loc să prezentăm apariția cultului sfinților ca pe un dialog între doi parteneri, cei puțini și cei mulți, să încercăm să o vedem ca pe un element dintr-un întreg – mersul înainte al unei părți tot mai mari din societatea antichității tîrzii spre forme radical noi de venerație, manifestate față de obiecte noi în locuri noi, orchestrate de noi conducători și cîștigîndu-și forța din nevoia de a duce pînă la capăt preocuparea comună a tuturor, a celor puțini și a „vulgului" deopotrivă, pentru noi forme de exercitare a puterii, noi legături de interdependență umană, noi speranțe intime de protecție și dreptate într-o lume aflată în schimbare.

## CAPITOLUL DOI

# *„UN LOC PLĂCUT ȘI INTIM“*

Noi toți am aranjat cele cuvenite într-un mormînt respectabil
Și pe altarul care marchează locul de îngropăciune al mamei noastre, Secundula,
Am dorit să punem o placă de piatră,
În jurul căreia puteam sta, amintindu-ne numeroasele ei fapte bune,
Mîncarea și cupele fiind pe masă și pernele adunate în jur,
Astfel încît rana adîncă din sufletele noastre să se vindece.
Și așa am petrecut orele serii stînd de vorbă
Și preaslăvind-o pe buna noastră mamă.
Bătrîna doamnă doarme: ea, cea care ne-a hrănit pe toți,
Se odihnește în pace acum și liniștită ca întotdeauna.

La Sfîntul Apostol Petru, înainte de intrarea principală,
la a doua coloană din portic, cum intri din
stînga, pe partea bărbaților, Lucillus și soția lui,
Ianuaria, o aristocrată.

Cum intri pe sub bolți, treci printr-o ușă
și pătrunzi într-un cimitir de forma unui salon și,
pe partea dreaptă cum intri pe ușă, de-a lungul
peretelui, vei găsi mormîntul. Am vrut să fie
foarte clar pentru ca, văzîndu-i mormîntul,
să ne amintim tot ce a făcut bine și
că acesta este locul în care oasele ei zac în dulcele
parfum al sfințeniei. Și rog fierbinte pe fiecare
urmaș, măcar în ziua morții ei, să se ducă
acolo unde zace ea, (...) așa cum este obiceiul.

Trei pasaje de pe morminte: primul, o inscripție păgînă, din Mauritania, de la sfîrșitul secolului al III-lea p. Chr.[1]; al doilea, o inscripție creștină, din bazilica San Pietro din Roma, din secolul

al V-lea p. Chr.[2]; al treilea, din Florența, de la începutul secolului al XV-lea p. Chr. – un extras din *Ricordi*, memorii de familie, ale lui Giovanni di Pagolo Morelli[3].

Ele amintesc de statornicia deosebită a interesului față de morți în bazinul mediteranean. Obiceiurile de înmormîntare se numără printre aspectele durabile bine cunoscute ale celor mai multe culturi. Ele sînt și un element din viața religioasă a unei societăți care este uluitor de indiferentă față de etichetele aplicate, de obicei, formelor de comportament religios de către tradiția istoriei religioase la care m-am referit în capitolul anterior. Ele nu pot fi catalogate clar ca „păgîne" sau „creștine", „populare" sau „superstițioase". Și aceasta datorită faptului că aceia care au practicat obiceiurile legate de cultul morților au descoperit că ele doar fac parte integrantă din calitatea de om, indiferent care i-ar părea, unui savant modern, a fi originile lor. Așa cum declara o doamnă egipteană din secolul al VI-lea, asemenea aranjamente constituiau datorii pe care ea trebuia să și le îndeplinească în calitate de ființă umană: τὰ ἀνθρωποπρεπῆ μου νόμιμα.[4]

Ceea ce este la fel de constant ca și practicile înseși e rolul copleșitor al familiei în grija față de morți. Totuși, aici e posibil să apară un element de conflict. Deoarece rudele pot exprima interes față de morți la un grad sau într-un mod care poate intra în conflict cu nevoile comunității întregi. Practicarea excesivă a ceremoniilor funerare, expresiile exagerate de respect față de memoria sau față de mormîntul celui decedat pot deveni un mijloc prin care un grup accede la speranța de a se impune printre cei vii, în numele celor dispăruți. Mormîntul, tocmai pentru că era „un loc plăcut și intim", putea fi un motiv de tensiune între familie și comunitate. De aici provine o fluctuație, în toate perioadele istoriei din bazinul mediteranean, în atitudinea față de memoria morților, așa cum aceasta era exprimată în orice forme tangibile care ajungeau dincolo de cercul rudelor îndurerate și al prietenilor – în ceremoniile funerare, în obiceiurile de înmormîntare și în forma pe care o luau comemorările periodice. Fluctuația trădează hotărîrea unor societăți de a reduce importanța memoriei celor care, fiind morți, au încetat să participe activ la viața socială și politică, și dorința altor societăți de a permite unora dintre morți, cel puțin, să-și păstreze o imagine deosebită în fața celor vii și, de obicei, să permită întreținerea acestei imagini, în primă instanță, de către familia celui decedat.

Astfel, în vreme ce democrația ateniană s-a arătat cît se poate de implacabilă în controlul strict al afișării sentimentelor familiale

la funeralii, patriciatul roman, fără îndoială, a încurajat funeraliile ca demonstrații de mîndrie și continuitate familială[5]. Mai tîrziu, în lumea islamică, tensiunea dintre familie și comunitate este trădată prin marea varietate de practici musulmane de înmormîntare. Autoeclipsarea sumbră a înmormîntării ortodoxe, în cadrul căreia înhumarea are loc rapid, în pămînt uscat, neirigat, iar mortul zace sub o „piatră de identificare" fără nici un epitaf măcar, este ultima și cea mai hotărîtă recunoaștere de către musulman și rudele sale îndurerate că fac parte dintr-o comunitate în care toți credincioșii sînt egali în fața lui Dumnezeu și că, între membrii acestei comunități, diferențele sociale vor fi anulate înainte de ziua învierii. Totuși, Vechiul Adam, distinct din punct de vedere social în cadrul comunității de credincioși, dimpotrivă, supraviețuiește cu vigoare mormîntului în casele cu grădini împrejmuite de ziduri din mausoleele „Cetății morților" din Cairo, în care familiile unui mare oraș musulman au sfidat mult timp credința ortodoxă riguroasă, creînd, printre morminte, reproduceri fidele ale deosebirilor sociale dintre cei vii[6]. Într-un mediu, iarăși, foarte diferit, nu pot fi găsite mărturii mai impresionante pentru originile democrației americane decît contrastul dintre mormintele flamboaiante ale clasei de mijloc din bisericile englezești și pietrele ciobite, sumbre, care umplu cimitirul de secol XVIII din Cambridge, Massachusetts[7].

În toate aceste cazuri, am trecut de la probleme religioase clare, cum ar fi conținutul credinței în viața de apoi și relația posibilă a celor vii cu cei morți, așa cum sînt exprimate acestea în obiceiurile de înmormîntare și pomenire, la chestiunea mai greu de formulat a relației dintre familie și comunitate. Deoarece, în perioadele de schimbare, mormîntul și ceea ce consideră cei vii că pot face în jurul mormîntului se transformă într-o arenă în care se înfruntă concepțiile contradictorii despre această relație[8]. În cercurile creștine, ca și mai tîrziu în cele musulmane, tensiunile privind această problemă se manifestă ca un conflict între doctrina corectă referitoare la destinul morților, pe de o parte, și, pe de altă parte, credințele și practicile care se consideră că reprezintă concepții greșite ale doctrinei „adevărate" și sînt frecvent stigmatizate ca fiind contaminări „superstițioase", din surse precreștine sau premusulmane, ale practicii „adevărate". Totuși, aș sugera că geneza și soluționarea unor asemenea conflicte sînt mai bine înțelese dacă se ține seama de tensiunea mai puțin evidentă, cea dintre familie și comunitate.

Acest lucru pare deosebit de adevărat în cazul Bisericii creștine din lumea de limbă latină de la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea. Timp de o generație, a avut loc o dezbatere aprinsă despre „superstiție" în cadrul Bisericii creștine cu privire la cimitirele din bazinul mediteranean. Prin anii 380, Ambrozie la Milano[9] și, în anii 390, Augustin la Hippo au încercat să simplifice, în limitele congregațiilor lor creștine, anumite obiceiuri funerare, mai ales pe cel al praznicelor de la morminte, fie la mormintele de familie, fie la *memoriae* martirilor. După părerea clară a lui Augustin, aceste practici erau o moștenire dăunătoare a credințelor păgîne:

> Cînd pacea a coborît asupra bisericii, un grup de păgîni care doreau să treacă la creștinism au fost respinși deoarece își petreceau zilele de sărbătoare legate de idoli într-o abundență de mîncare și băutură[10].

Acum, acești păgîni au intrat în Biserică și și-au adus cu ei proastele obiceiuri[11].

Un deceniu mai tîrziu, Ieronim s-a văzut obligat să scrie, din Țara Sfîntă, în apărarea cultului creștin al moaștelor, împotriva lui Vigilantius, un preot din Calagurris, de pe valea superioară a rîului Ebru. În spatele ofensei intenționate din „această fițuică dezagreabilă"[12], putem întrezări cercuri din sudul Galiei și nordul Spaniei, evident deranjate de formele pe care le-a luat cultul moaștelor și al martirilor: „Vedem ritualul cultului păgîn introdus în biserici sub pretextul unor ceremonii religioase"[13].

Și mai tîrziu, în 421, Paulin de Nola a obținut de la Augustin o expunere minuțioasă a argumentelor teologice pro și contra unei practici pe care Paulin a îngăduit-o: înmormîntarea unui nobil creștin, Cynegius, la cererea mamei sale, Flora, în apropierea mormîntului Sfîntului Felix la Nola. Acest caz de *depositio ad sanctos** nu era deloc ceva neobișnuit pe atunci. Paulin și-a îngropat propriul fiu alături de sfinții din Alcalá[14]. Totuși, el a considerat că merită să-i prezinte totul lui Augustin ca pe o problemă; iar Augustin a considerat că problema a pus semne de întrebare destul de importante în legătură cu natura înmormîntării creștine, în general, și cultul sfinților, în particular, pentru a merita un răspuns lung și clar, *De cura gerenda pro mortuis* (Despre purtarea de grijă față de cei morți)[15].

* *depositio ad sanctos* (lat.) – înhumare alături de sfinți (n.t.).

De aceea, a avut loc o dezbatere pe tema mormîntului în acei ani; iar dezbaterea pare să fi acordat importanță modelului de istorie religioasă „cu două niveluri", pe care l-am discutat în primul capitol. Deoarece, în acest caz, conducătorii educați ai Bisericii creștine se pare că au încercat să ia poziție împotriva practicilor „precreștine" din cadrul congregațiilor lor; se mai pare că importanța acestor practici a crescut o dată cu convertirea maselor de păgîni la creștinism și că influența modurilor păgîne de gîndire și de venerare s-a făcut simțită și în manifestările rituale și în credințele din jurul noului cult al martirilor. Văzut în felul acesta, sfîrșitul nașterii cultului a asistat la o victorie à la Pyrrhos pentru conducătorii Bisericii. Practicile precreștine erau controlate chiar la mormintele particulare ale laicilor și cei mai turbulenți dintre ei erau complet excluși de la ceremoniile ce aveau loc la mormintele martirilor. Totuși, opinia populară a impus tuturor, cu excepția cîtorva nemulțumiți, acceptarea deschisă a formelor păgîne de ceremonial și a concepțiilor potențial „superstițioase" despre localizarea sufletului la mormînt în cazul cultului moaștelor și al mormintelor sfinților. Astfel, o victorie clar dovedită a „vulgului" poate fi considerată a sta la baza importanței dobîndite rapid, la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, de către cultul sfinților. Amploarea victoriei poate fi măsurată de uimitoarea carte a lui Augustin, ultima de altfel, *Cetatea lui Dumnezeu*. În această carte, o confruntare elevată cu părerile lui Platon, Cicero și Porphyrios privind relația dintre trup și suflet și posibilitatea învierii trupului se transformă brusc într-o lungă enumerare de miracole ce au avut loc recent la mormintele Sfîntului Ștefan din Hippo și Uzalis[16]. Schimbarea tonului i-a deranjat aproape invariabil pe savanții moderni. Pare să confirme bănuielile lor cele mai sumbre despre măsura în care credințele „vulgului" și-au exercitat, timp de cîteva decenii, influența asupra celor mai rafinate minți ale creștinătății:

> Asemenea istorioare inepte au fost, fără îndoială, crezute întotdeauna de turmă [scrie A. H. M. Jones în *Later Roman Empire* (Imperiul Roman tîrziu)], dar acesta este un semn al timpurilor, care spune că un om de strălucirea intelectuală a lui Augustin trebuia să le acorde importanță[17].

Unul dintre punctele forte ale modelului „cu două niveluri" este acela că, în antichitate, s-au format elite care au cunoscut variațiunile religioase din propria lor societate într-un mod ce nu era perceptibil diferit de acelea prezentate de Hume și savanții de

mai tîrziu: pentru aceste elite, „superstiția" era, în primul rînd, o chestiune de credință incorectă, iar credința incorectă avea un *locus* social clar în cadrul „vulgului" – un „vulg" din care toate femeile erau considerate a face parte automat, ca membre ale „acelui sex timorat și pios"[18]. Astfel, Ieronim pur și simplu și-a declinat orice răspundere față de nuanțele „superstițioase" ale cultului martirilor, spunînd că asemenea exagerări trebuie să fi fost datorate „simplității laicilor și, desigur, femeilor credincioase"[19]. Ieronim și colegii săi clerici făceau parte dintr-o generație deosebit de conștientă de sine și rigid convențională. Ei au format noua elită ecleziastică a Bisericii creștine de la sfîrșitul secolului al IV-lea. Preoții cu educație ascetică și înclinații intelectuale auster spiritualiste, Ambrozie, Augustin și Ieronim, au reacționat la obiceiurile religioase ale majorității confraților lor *de haut en bas**, ceea ce pare liniștitor de similar modului în care un savant modern, care lucrează în tradiția modelului „cu două niveluri", s-ar fi așteptat ca ei să reacționeze la toate manifestările „religiei populare"[20]. Explicația oferită deschis de Augustin și sugerată de răspunsul într-un fel improvizat al lui Ieronim la criticile lui Vigilantius, pare atît de satisfăcătoare savantului modern, încît ar fi chiar o negare a evidenței dacă s-ar căuta alta.

Totuși, ceea ce nu se înțelege, în primul rînd, este că referința, făcută explicit de Augustin la extinderea practicilor păgîne în congregația creștină ca fiind provocată de convertirile în masă, a fost spontană. Ea constituie un exemplu posibil de euhemerism** clerical. Totuși, el se referă la practici care, indiferent de originea lor îndepărtată, au fost acceptate ca autentic creștine de către toate generațiile anterioare[21]. Aceia care practicau obiceiul praznicelor la morminte nu era nevoie să fi fost niște convertiți semipăgîni. Este la fel de probabil să fi fost familii creștine respectabile, pe care Augustin s-a străduit să le facă să accepte cu vinovăție reformele sale, oferind această explicație deloc măgulitoare a practicilor lor. În plus, evidența aparentă a observației ne-a determinat să luăm de bună afirmația sa principală. Nu ar trebui să procedăm așa: dovada „convertirilor în masă" în secolul al IV-lea și, într-adevăr, în orice perioadă a antichității tîrzii, este mult mai puțin

* *de haut en bas* (fr.) – cu dispreț (n.t.).

** *euhemerism* – doctrina lui Euhemeros (sec. IV–III a. Chr.) conform căreia zeii sînt oameni de seamă divinizați (n.t.).

convingătoare decît am crede[22]. Săpăturile arheologice de la Hippo, în special, par să nu ofere, în prezent, nici un sprijin imaginii oferite de Augustin în legătură cu extinderea congregațiilor creștine. Bisericile descoperite pînă acum nu dau impresia că, vreodată în secolul al IV-lea, congregațiile creștine ar fi fost mărite printr-o „infuzie" de recent convertiți[23]. Acele forme de adaptare care aveau să fie impuse mai tîrziu ierarhiei catolice din Lumea Nouă și misionarilor europeni din Africa și Asia nu au legătură cu condițiile din ultima perioadă a antichității: nici „evanghelizarea", nici „convertirea" nu au ridicat probleme la fel de mari precum acelea cu care s-au confruntat misiunile creștine de mai tîrziu. În schimb, avem de a face cu comunități creștine surprinzător de stabile și introvertite. Ritualurile legate de disciplina creștină timpurie a catehezei dinaintea botezului și citirea solemnă a pomelnicului catehumenilor la liturghia de duminică erau practici dintr-o perioadă cu evoluție mai lentă, respectate încă, în ciuda influenței copleșitoare ce se presupune a fi fost exercitată de mulțime, în orașe mediteraneene îndepărtate unul de altul, cum ar fi Arles și Antiohia[24], în secolul al VI-lea. Modelul „cu două niveluri" a produs o invazie care ar fi putut să nu aibă loc niciodată; și s-a întîmplat așa, pentru că doar o pătrundere a „vulgului" în Biserica creștină ar fi putut da explicațiile necesare legate de apariția, în cadrul Bisericii, a noi forme de sentimente religioase, aparent „populare".

De aceea, este timpul să lăsăm deoparte acest tip de explicație și să plasăm într-un cadru mai larg conflictele din practica religioasă, la care se refereau discuțiile despre „superstiție" de la sfîrșitul secolului al IV-lea. Trebuie să invocăm mărturii dintr-o serie mai largă de comunități creștine; să luăm în considerare o serie mai largă de atitudini creștine față de cultul morților și al martirilor; și să urmărim toată povestea, depășind acea singură generație foarte cultivată, pînă în momentul în care mormintele sfinților au cîștigat, în fine, importanță în comunitățile creștine din Occidentul latin. Astfel, putem ajunge la rădăcinile mai adînci ale cultului sfinților din societatea romană tîrzie și să ne apropiem ceva mai mult de energiile dezlănțuite în rîndurile generației remarcabile de conducători creștini care au acționat ca *impresarios* ai acestui cult.

În excelenta sa carte despre *Household and Lineage in Renaissance Florence* (Casa și obîrșia în Florența renascentistă), Francis Kent s-a referit la „semnificația tendinței, omniprezentă în

societatea medievală, de a vedea sentimentele și experiențele prin lentilele colorate ale familiei"[25]. Să ne oprim o clipă pentru a privi Biserica creștină din antichitatea tîrzie prin „lentilele colorate ale familiei". Istoricul acelei perioade întîlnește rar un individ izolat. Religia se practică împreună cu familia și pentru familie:

> Atunci am ajuns la Cana, unde Domnul nostru a luat parte la nuntă [scrie un pelerin] și ne-am așezat pe aceeași bancă, unde eu, nevrednic cum sînt, am scris toate numele rudelor mele[26].

Evoluția comunității creștine, care poate părea atît de omogenă la prima vedere, se dezagregă rapid într-o mulțime laxă de istorii de familie. Pentru istoricul Sozomen, povestea creștinismului în Ascalon și Gaza a fost povestea familiei lui și a unei familii vecine:

> Primele biserici și mănăstiri create în acea țară au fost fondate de membrii acestei familii și sprijinite de puterea și generozitatea lor față de străini și nevoiași. Unii oameni buni din această familie au prosperat chiar și pe vremea mea; și în tinerețe, i-am văzut pe unii dintre ei, dar erau pe atunci foarte bătrîni[27].

În același timp, trebuie să reținem că Biserica creștină a cîștigat importanță în mare măsură pentru că principalele sale practici rituale și organizarea și administrarea sa financiară tot mai centralizate au pus în fața lumii păgîne o comunitate ideală care pretindea că modifică, reorientează și chiar delimitează legăturile de sînge[28]. Biserica era un grup înrudit artificial. Trebuia ca membrii săi să aducă în noua comunitate un simț al solidarității, al devotamentului și al obligației care era anterior direcționat înspre familia fizică. Nicăieri acest lucru nu a fost mai clar decît în cazul interesului față de morți. La începutul secolului al III-lea, comunitatea romană avea propriul cimitir; iar acest cimitir era destul de important pentru ca diaconul Callistus, care îl administra, să dobîndească o influență considerabilă în Biserica Romană[29]. Ocazional, înmormîntarea săracilor și chiar a necreștinilor evidențiа dispariția barierelor familiei[30]. Mai des, granițele importante dintre noul grup înrudit și cei din afară erau trasate foarte precis: comunitatea își va aminti doar propriii membri, în timp ce necredincioșii, renegații și excomunicații erau excluși[31]. Comemorarea martirilor și episcopilor dădea comunității creștine o răspundere perpetuă față de păstrarea amintirii eroilor și conducătorilor săi[32].

Astfel, episcopii din secolul al IV-lea au moștenit o situație potențial conflictuală. Ei au apărut ca singurii conducători ai unor comunități din orașe mari[33]. Practicile liturgice ale Bisericii lor și

poziția specială în cadrul acestora a unei categorii privilegiate de morți au concentrat mari energii centripete în comunitatea creștină. Totuși, acestea erau în mare măsură soluții rituale: creștinismul nu a încercat să se atingă de mormîntul obișnuit. Pentru cea mai mare parte a congregației creștine, mormîntul de familie a rămas „un loc plăcut și intim"; iar clerul creștin, orice și-ar fi dorit, a rămas dependent, în ceea ce privește sprijinul, de mirenii care aveau asemenea morminte. Astfel, simțul puternic al comunității, păstrat de ritualul creștin, era doar glazura de pe un tort mare și tot mai sfărîmicios al familiilor creștine înstărite[34]. Ceea ce a devenit clar de-a lungul secolului a fost faptul că mormîntul de familie și *a fortiori* mormîntul martirului puteau deveni o zonă de conflict între elementele centripete, care au găsit expresii rituale convingătoare pentru idealul comunității de credincioși, și puternicele impulsuri centrifuge. Evlavia familiei putea duce la o „privatizare" a practicii religioase, fie prin forme ostentative de comemorare la mormîntul familiei, fie prin extinderea, la mormintele martirilor, a practicilor legate de rezistente loialități private, de familie.

În multe privințe, tensiunea dintre privat și comun a fost cea care a dus la declanșarea discuției despre „superstiție" pe care am descris-o și care a avut loc la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea. Augustin tratează deschis această problemă; prima dată, în cazul congregației sale de la Hippo și apoi, cînd se confruntă cu practica *depositio ad sanctos*. Însuși modul în care Vigilantius a atacat cultul moaștelor indică faptul că el s-a confruntat cu o problemă similară. El era purtătorul de cuvînt al concepțiilor unor oameni preocupați de modul în care devotamentul ostentativ și specific față de sfinți a scindat comunitatea ideală de credincioși[35]. Practicile au restrîns locul consacrat sfinților la morminte ce nu puteau fi accesibile tuturor, creînd astfel o topografie religioasă privilegiată a lumii romane din care comunitățile creștine periferice s-au simțit excluse[36]. Neglijarea bisericii locale în favoarea Ierusalimului și a locurilor sfinte[37], și pericolul că noile zile de comemorare a martirilor pot deprecia marea zi comună a Paștelui[38], erau motive de îngrijorare reale și justificate în rîndul clerului local din Galia de Sud și Spania[39].

Asemenea tensiuni vin dintr-o direcție diferită de cea stabilită de modelul „cu două niveluri". După cum am văzut, dovada influenței „convertirilor în masă" a fost exagerată. Nu există dovezi nici că *locus*-ul practicii superstițioase se afla în mijlocul „vulgului". Într-adevăr, lucrurile stau altfel: ceea ce este clar dovedit e

tensiunea produsă de modul în care pretențiile unei noi elite de mireni creștini înstăriți se confruntau cu hotărîrea unei elite la fel de noi de episcopi, provenită adesea din aceeași clasă, că ei și doar ei trebuie să fie *patroni** comunităților creștine constituite public. În locul unui dialog despre „superstiție" între „cei puțini" și dezaprobatori și „turma comună", trebuie să începem cu un conflict mai plauzibil pentru oamenii din ultima perioadă romană – un conflict între sistemele concurente de patronare.

Asemenea considerații pot contribui la stabilirea unei perspective mai largi asupra apariției cultului martirilor. În consecință, fazele sale pot deveni mai clare. Pentru că e departe de a fi sigur faptul că tot ceea ce noi numeam, de dragul comodității, „apariția cultului sfinților" la sfîrșitul secolului al IV-lea era mai mult decît însușirea hotărîtă a acestui cult de către episcopii și clasele conducătoare ale Imperiului Roman. Cultul în sine are rădăcini mult mai adînci. Sentimentele intense față de figuri sfinte și morți martirizați provin din iudaismul tîrziu: fac parte dintr-un șir impresionant de credințe[40]. Ceea ce era departe de a fi sigur, totuși, era cine, în comunitatea creștină, trebuia să aibă monopolul exprimării și orchestrării acestor credințe. La începutul secolului al IV-lea, acest lucru nu era clar. Deoarece patronul influent avea mari avantaje. El sau ea putea obține trupul martirului cu mai multă ușurință și îl putea păstra mai în siguranță. Astfel, în 295, aristocrata Pompeiana a avut posibilitatea să ia trupul tînărului martir Maximilianus: ea

> a obținut trupul de la magistrat** și, după ce l-a dus în camera ei, l-a transportat în Cartagina. Acolo, l-a îngropat la poalele unui deal de lîngă palatul guvernatorului, alături de trupul martirului Cyprian. După treisprezece zile, femeia a murit și ea și a fost înmormîntată în același loc. Iar Victor, tatăl băiatului, s-a întors acasă cu mare bucurie[41].

Pompeiana a putut obține trupul de la autorități, pe cînd familia nu a fost în stare, și l-a putut duce într-un grup de morminte speciale din jurul mormîntului Sfîntului Cyprian, unde se află chiar și mormîntul ei. La Salona, prima *memoria* creștină cunoscută a fost creată în 304 de către o doamnă înstărită, Asclepia, deasupra mormîntului

* *patronus, i,* pl. *patroni* (lat.) – patron, protector al unui client (plebeu fără drepturi depline, dependent de un patrician și protejat de acesta) (n.t.).

** *magistrat* – cetățean ales pentru exercitarea unor importante atribuții de conducere (n.t.).

martirului Anastasius, într-o clădire destinată a-i adăposti și mormîntul ei și pe cele ale membrilor familiei ei[42]. Așadar, pentru laicul influent, mormîntul, întotdeauna „un loc plăcut și intim", s-a putut extinde spre a adăposti un martir și a scoate astfel un mormînt sfînt, fie direct, fie indirect, în afara comunității creștine și a-l aduce în sfera unei singure familii[43].

Astfel, o „privatizare a sfîntului" de către familii creștine înstărite reprezenta o perspectivă foarte reală pentru evoluția viitoare a Bisericii creștine la răscrucea dintre secolul al III-lea și al IV-lea. Adesea, problema era foarte clară. O aristocrată spaniolă care locuia în Cartagina, Lucilla, avea posibilitatea de a „aranja" alegerea propriului servitor în marele scaun episcopal al Cartaginei, în 311–312, prin acțiuni filantropice bine chibzuite[44]. Ea avea un os de martir și obișnuia să-l sărute înainte de Sfînta Împărtășanie: conflictul dintre accesul „privatizat" la sfintele moaște și participarea întregii comunități la ceremoniile legate de acestea a primit o expresie pur rituală prin gestul Lucillei. Lucilla, *potens et factiosa femina**, nu a uitat niciodată reprosul venit de la diacon într-o astfel de ocazie[45]. Totuși, Lucilla era un semn al vremurilor: instaurarea creștinismului de către Constantin a clarificat faptul că, de la împărat în jos, patronul atotputernic e de neclintit.

Reținînd asemenea incidente, putem aborda mai eficient licărirea de interes față de subiectul mormintelor la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea. Practica *depositio ad sanctos*, de exemplu, amenința să dezvăluie influența familiei în jurul mormintelor sfinte. Era un privilegiu pe care, așa cum spunea o inscripție, „mulți îl doresc și puțini îl obțin"[46]. O dată obținut, stabilea într-un mod ciudat de ostentativ, în funcție de apropierea de sfînt, balanța puterii sociale în comunitatea creștină. Tensiunea dintre comunitatea mortului și pretențiile statutului privat a prezentat întotdeauna paradoxuri cu care se putea jongla:

> Aici zac eu la ușă stînd,
> Aici zac eu sărac fiind.
> Plătești mai mult, intri mai mult.
> Aici zac eu, cald ca ei sunt.[47]

Dar a ridicat și o problemă mai serioasă: relația dintre interesul public și cel privat față de sufletele morților. Cînd Augustin a scris

* *potens et factiosa femina* (lat.) – femeie puternică și influentă (n.t.).

*De cura gerenda pro mortuis*, aceasta era prima dintre preocupările sale. Inițiativa privată a Florei de a-și așeza fiul mai aproape decît oricine altcineva de Sfîntul Felix ar părea că slăbește intensitatea preocupării publice a Bisericii, *pia mater communis*, „mama devotată și comună", ca *toți* creștinii să se bucure, în ultima zi, de apropierea sfinților[48]. Se pare că Flora și-a asumat obținerea unui privilegiu pentru fiul ei, ceea ce doar Biserica putea dobîndi, prin rugăciunile sale, pentru toți creștinii fără discriminare. În problema *depositio ad sanctos*, Augustin, episcopul, exponentul elocvent al unității ideale a Bisericii catolice și, se poate bănui, om talentat și fiu al unui *tenuis municeps**, a cărui educație și carieră clericală ulterioară i-au permis să se îndepărteze puțin de structurile aristocrate ale Occidentului latin, a fost moderat. A acceptat practica; dar descrie în nuanțe pastel distincte înmormîntările alături de *memoria* Sfîntului Felix, pe care Paulin și prietenii lui aristocrați le-au descris cu o paletă atît de bogată de culori timp de mai bine de o generație[49].

La fel s-a întîmplat cu reacția lui Augustin față de practica praznicelor la mormîntul familiei. În ultimă instanță, „privatizarea" l-a afectat ca un pericol mai mare decît „superstiția". Oricare ar fi fost explicația lui privind originea acestor praznice, cînd a trebuit să hotărească ce e de făcut cu ele, Augustin a fost mai atent la funcția lor socială imediată. Praznicele ostentative puteau scinda societatea[50] și mai ales o comunitate în care clasa superioară era uniform divizată între catolicism și donatism**. Forțele centrifuge ale loialităților de familie într-o congregație religioasă a cărei capacitate de scindare era notorie l-a preocupat mult pe Augustin în anii aceia[51]. Astfel, el era dispus să accepte un gen de praznic atîta timp cît nu avea caracter de competiție, nu devenea exclusiv sau prilej pentru familie de a face paradă de numărul servitorilor.

Totuși, trebuie să ne îndreptăm spre alte regiuni ale lumii creștine pentru a înțelege că balanța dintre controlul public și sentimentul de familie poate fi diferită și poate duce la atitudini foarte diferite. La Roma, de exemplu, Biserica creștină a dobîndit importanță, lent, prin patronajul unor laici înstăriți. Cu înclinație

* *tenuis municeps* (lat.) – cetățean sărac (n.t.).

** *donatism* – doctrina unei secte creștine apărute în Africa de Nord în anul 311 p. Chr., care susținea că doar ea reprezintă Biserica întreagă și unică; de la numele episcopului eretic Donatus (n.t.).

spre detalii și cu mare finețe de istoric, Charles Pietri a adunat date pentru sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea: a fost *„la grande époque de l'évergétisme chrétien"**[52]. A fost o *grande époque* netulburată nici un moment de menționarea „superstiției". Cînd senatorul Pammachius a dat o petrecere săracilor cu ocazia comemorării soției sale, a organizat-o chiar în bazilica San Pietro. Paulin a fost încîntat. Dacă toți senatorii ar avea manifestări de acest fel, scria el, Roma nu ar trebui să se teamă de amenințările Apocalipsei[53]. Asemenea practici și aplauzele pe care le-au stîrnit ne duc într-un mediu foarte diferit de cel al lui Augustin[54]. Ele indică succesul diplomatic cel mai discret și decisiv repurtat vreodată de episcopii Romei în perioada de sfîrșit a antichității. Confruntați cu cimitire imense care puteau atît de ușor să le scape irevocabil de sub control (și în care s-au întîmplat lucruri stranii în tot secolul al IV-lea)[55], depinzînd de mireni ai căror conducători au fost obișnuiți să mențină prestigiul familiilor lor prin cheltuieli generoase, papii au reușit totuși să armonizeze propriul sistem de patronare cu acela al laicilor influenți. Damasus, mare patron al catacombelor, avea toate motivele să fie mîndru de porecla pe care i-au pus-o dușmanii, *auriscalpius matronarum:* măgulitorul auzului nobilelor doamne[56]. Căci fără eforturi constante și discrete din partea episcopilor și a oligarhiei lor de diaconi, ale căror prestații în acele *conversazioni* din casele nobililor din Roma erau înfierate atît de aspru de Ieronim[57], cultul creștin al sfinților nu s-ar fi dezvoltat la Roma cu o asemenea exuberanță aparent facilă, orbind prin strălucire contemporanii din tot Occidentul latin.

Ar trebui să privim acum mai îndeaproape tipurile de inițiative pe care le-au avut unii episcopi în patronarea cultului sfinților. Deoarece, evident, avem de a face cu o situație diferită de aceea pe care o bănuiam. Nu ne confruntăm nici cu o adaptare șovăitoare sau prudentă la o formă „populară" de religiozitate în dezvoltare, nici cu măsuri destinate să absoarbă „mase" de păgîni fără conducători printr-o doză homeopatică de „superstiție". Mai degrabă avem de a face cu schimbări în cultul sfinților, care indică limpede schimbări ale calității conducătorilor din cadrul comunității creștine.

* *la grande époque de l'évergétisme chrétien* (fr.) – marea epocă a evergetismului creștin; evergetism – concepție conform căreia suveranii lagizi (dinastia Lagizilor în Egiptul elenistic) aveau o natură divină; din εὐεργέτης = binefăcător.

Cazul lui Ambrozie, așa cum a fost recent studiat de Ernst Dassmann, clarifică lucrul acesta[58]. La Milano, descoperirea relicvelor Sfinților Gervasius și Protasius, în 385, a reprezentat un eveniment emoționant. Dar nu a fost prima oară că s-au descoperit sau primit relicve la Milano. Cimitirele creștine erau deja presărate cu *memoriae* destul de mari ale martirilor. Ceea ce s-a dovedit nou a fost viteza și siguranța cu care Ambrozie a adunat relicvele. Le-a mutat după numai două zile din mormîntul Sfinților Felix și Nabor, unde au fost dezgropate, în noua bazilică pe care o construise pentru el însuși; și le-a așezat sub altar, unde urma să stea propriu-i sarcofag. Prin această mutare, Gervasius și Protasius se legau inseparabil de liturghia de toate zilele, într-o biserică pe care a construit-o episcopul, în care episcopul însuși oficia adesea. Astfel, ei sînt un bun al comunității întregi. Ambrozie a făcut o descoperire „pentru uzul tuturor" – *qui prosint omnibus*[59].

Țelul lui Ambrozie era *resurrectio martyrum**: cîteva morminte studiat legate de liturghia euharistică episcopală aveau „să înceapă să iasă în evidență" într-un cimitir în care, anterior, au existat morminte sfinte, dar nu erau puse în valoare atît de clar[60]. În același timp, Ambrozie a restrîns praznicele ocazionale, obișnuite la alte *memoriae*, deoarece semănau prea bine cu aniversările din familiile păgîne[61]. În cîțiva ani, acceptarea unei comunități înfloritoare de laici milanezi s-a făcut simțită prin sarcofagele rafinate și foarte festive care au apărut în noul loc sfînt al episcopului. Într-unul dintre acestea se afla Manlia Daedalia „dintr-o familie renumită, deosebit de bogată, mamă a celor nevoiași", sora lui Manlius Theodorus, nobil, curtean, om de litere, patron al lui Augustin și viitor prefect al pretoriului** Italiei[62].

Ambrozie nu a „introdus" cultul martirilor în Milano și încă mai puțin a acceptat pur și simplu, pasiv, practicile anterioare. Inițiativele sale au fost ferme și, în multe privințe, neobișnuite: el era pregătit și să mute trupuri, și să le lege temeinic de altarul unei noi biserici. Mai degrabă, el era ca un electrician care lega la loc firele unui sistem învechit: mai multă energie putea să treacă prin firele mai solide, mai bine izolate, către episcopul considerat conducător al comunității. Și în altă parte episcopii aveau inițiative similare.

* *resurrectio martyrum* (lat.) – învierea martirilor (n.t.).

** *prefectul pretoriului* – comandantul gărzii pretoriene (unitate militară pentru paza personală a împăratului) (n.t.).

La Tebessa, în inima noii racle construite de episcopul Alexandru, „cei drepți de demult" se bucură acum de „un loc frumos":

> Acolo unde odinioară pacea veșnică i-a răpit vederii noastre, ei strălucesc pe un piedestal cuvenit, iar cununa lor înflorește acum în mare bucurie (...) Creștini de pretutindeni, tineri și bătrîni, vin spre a-i vedea, fericiți să treacă pragul sfînt, preamărindu-i și primind cu mîinile întinse credința creștină[63].

Poveștile despre minunile înfăptuite la mormintele Sfîntului Ștefan din Hippo și Uzalis indică o hotărîre asemănătoare din partea lui Augustin și a confraților săi. Vindecările miraculoase de la morminte, care au fost tratate anterior de către cei în cauză cu o anumită reticență ca evenimente personale, strict legate de individ, se fac acum publice[64]: se ține evidența lor[65], cei vindecați se ridică și se arată în fața congregației; la Uzalis, mulțimile încinse, obosite, sînt răsplătite împărătește cu o trecere în revistă a celor mai spectaculoase vindecări[66].

În acest proces de „legare la loc a firelor", figura martirului însuși se schimbă. Vom vedea, în capitolul următor, legăturile personale puternice pe care cei ce acționau ca *impresarios* ai cultului le-au stabilit cu prietenii și protectorii lor nevăzuți. Este o poveste complexă și emoționantă; dar rezultatul era limpede: martirul lua un aspect specific, de perioadă romană tîrzie. El era *patronus*, echivalentul nevăzut, ceresc, al patronării exercitate concret pe pămînt de episcop. De aici au provenit schimbările în modul de a-i celebra praznicul. Praznicele, *laetitiae*, pe care Augustin și Ambrozie erau preocupați să le îndepărteze de mormîntul martirului, încă par, în ciuda ostentației explozive și a caracterului de competiție care însoțeau practicile de la mormîntul familiei, să fi păstrat ceva din legătura strînsă, directă din cadrul unui grup familial ideal. În arta creștină timpurie, masa celor morți este aproape invariabil reprezentată ca o întîlnire față la față. Nimeni nu apare ca prezidînd masa, cu excepția unui caz – și acesta este al aristocratului Iunius Bassus, prefectul urban al Romei[67]. Nimic nu este mai impresionant decît fluviul de elocință, din tot imperiul, cu care o nouă generație de episcopi descria acum comemorările martirilor, nu ca *laetitiae* de familie, ci ca banchete publice, de mare gală, oferite de *patroni* nevăzuți protejaților lor de pe pămînt. Solemnitatea amplă a relațiilor romane tîrzii, de ocrotire și generozitate, face ca limbajul lor să fie încărcat de venerație[68].

Nu toți episcopii au simțit că trebuie să se oprească la cuvinte. Paulin de Nola știa că băutura de sărbătoare oferită la ceremonia

solemnă a Sfîntului Felix era, probabil, un grăunte trecător de bucurie curată în viețile cenușii ale țăranilor și ciobanilor din Munții Abruzzi: astfel, într-o încăpere strălucitoare, cu tablouri noi și scumpe, ce reprezentau marile fapte ale lui Dumnezeu din vremurile trecute[69], el i-a lăsat pe acești oameni osteniți, care s-au tîrît pînă acolo prin frigul iernii, să se așeze la căldură cu *gaudia** lor[70]. Obiceiul a continuat. Grigore de Tours va dedica douăzeci de rînduri de proză rapsodică buchetului miraculos al unui vin servit la priveghiul unui martir[71]. Aceasta nu pentru că el și congregația lui ar fi devenit mai îngăduitori. Mai degrabă episcopul și-a intrat cu mai mare siguranță în rol, ca *patronus* văzut, inferior unui *patronus* nevăzut. O dată ce regulile patronajului sînt clar stabilite în funcție de acest unic centru, praznicul poate începe din nou:

> Am spus acest cuvînt cu privire la cei săraci; Dumnezeu a instalat episcopul datorită praznicelor, ca să îi poată înviora la praznice[72].

Ce putea provoca schimbarea aceasta? În primul rînd, un nou gen de episcop, din familii mai obișnuite să joace rolul de *grand seigneur*, prelua conducerea comunităților creștine[73]. La vîrsta la care Augustin se ruga fierbinte să nu fie pedepsit de învățătorul dintr-un orășel, Ambrozie se juca de-a episcopul, primindu-și propria mamă cu mîna întinsă pentru a-i fi sărutată: iată un om care știa să înfrunte lumea *satis episcopaliter***[74]. În sfera restrînsă a clerului latin, Ambrozie putea da tonul în toată Italia de Nord, iar influența lui personală a ajuns pînă în locuri îndepărtate ca Hippo și Rouen[75]. „Stilul" lui de a descoperi și aduna relicvele a devenit rapid un model pentru Occidentul latin[76].

Dar de ce voiau atît de mulți alți episcopi, cu diverse pregătiri și din multe zone diferite, să urmeze exemplul lui Ambrozie? Aici nu trebuie să uităm un factor: bogăția tot mai mare a Bisericii[77]. Într-o societate în care averea trecea greoi din mînă în mînă, prin moștenire mai mult decît prin alt mijloc, un secol de acumulări netulburate de bunuri a asigurat episcopilor din Biserica latină o bogăție la care generațiile anterioare nici nu puteau visa[78]. Masa noilor averi și nu masa de nou convertiți a fost cea care i-a împovă-

---

* *gaudium, ii,* pl. *gaudia* (lat.) – bucurie (n.t.).

** *satis episcopaliter* (lat.) – destul de episcopal; de fapt, este un citat din *Confesiunile* (V, 13) Sfîntului Augustin, relatînd prima întîlnire cu episcopul Milanului, Sfîntul Ambrozie, care s-a bucurat de ea „așa cum i se cuvine unui episcop".

rat cel mai mult pe episcopi. Prin 412, Augustin, ca episcop, avea controlul asupra unor proprietăți de douăzeci de ori mai mari decît ale lui proprii[79]; prin 426, comunitatea sa de clerici practic fără proprietăți suferea din cauza faptului că nu avea destule obiecte pe care să cheltuiască banii la care renunțase în favoarea Bisericii[80]. Scutiți de multe feluri de impozite[81] și nesupuși pierderilor financiare periodice care însoțeau o carieră laică, liderii comunității creștine se găseau într-o situație dificilă. Aveau toate mijloacele dominării sociale, dar nici un mijloc de a arăta acest lucru într-o formă acceptabilă. Deoarece în lumea antică, invidia amară cădea întotdeauna asupra averilor nedistribuite, iar episcopii puteau fi făcuți să simtă acest lucru la fel de mult ca oricare *potentes** laici. Totuși, lor le lipseau căile normale prin care laicul putea stîrni invidie cochetînd în mod ostentativ cu falimentul cu ocazia unor danii publice[82]. Deoarece tipurile tradiționale de donații creștine nu mai puteau absorbi atîta avere acumulată. Deși au rămas importanți în calitate de categorii simbolice, săracii, veneticii, bolnavii și alte categorii dezavantajate și-au atins limitele în Occidentul latin în calitate de consumatori ai surplusului de bogăție. Pericolul amplificării protestelor populare împotriva resurselor limitate, despre care Evelyne Patlagean a arătat acum atît de strălucit că se află la originea acelei *misère* a multor provincii din bazinul est-mediteranean, nu pare să fi afectat Italia, Africa de Nord sau Galia[83]. Puține orașe au avut probleme atît de mari, încît să facă din prioritățile de distribuire a resurselor bisericilor o chestiune explozivă. În Alexandria, episcopul trebuia să aleagă între cămășile pentru săraci și dorința de a construi[84]; episcopii din Vest, dimpotrivă, au aflat că sînt nevoiți să inventeze noi modalități de a cheltui banii.

Construcțiile și extinderea ritualurilor la noile lăcașuri de cult reprezentau singura soluție. Și unde era mai bine să facă asta decît la mormintele martirilor? Problemele practice și sociale ale construcțiilor în interiorul orașului erau astfel evitate[85]. Doar un cimitir ar fi putut adăposti morminte de dimensiunile celor pe care Alexandru le-a plasat în afara Tebessei și Paulin în afara Nolei[86]. În plus, construcția și ritualul la asemenea morminte ar rezolva mai bine decît oriunde altundeva paradoxul averilor episcopale.

* *potens*, *ntis*, pl. *potentes* (lat.) – puternic, cei puternici (n.t.).

Deoarece acestea erau „non-averi": nu erau private[87]. Astfel, s-ar etala la un „non-mormînt" din mijlocul unui mare număr de „locuri foarte plăcute și intime". În plus, aceste averi și ritualuri s-ar etala în prezența nevăzută a unei figuri care a preluat toate trăsăturile unui *patronus* din perioada romană tîrzie. Sfîntul era *patronus* cel bun: acel *patronus* ale cărui mijlociri erau încununate de succes, a cărui avere se afla la dispoziția tuturor, a cărui *potentia** se exercita fără violență și căruia loialitatea i se putea arăta fără constrîngeri. Episcopul putea să-l reprezinte. Clădiri somptuoase, ceremonii splendide și chiar praznice la asemenea morminte compensau realitățile brute care erau acumularea de averi și patronajul, așa cum se practicau acum în viața reală, chiar de către episcopi, la o mică distanță, în cetatea celor vii[88]. Cultul sfinților reprezenta o cauză pentru care averea putea fi cheltuită fără invidie, iar *patrocinium*** exercitat fără constrîngere[89]. Era o soluție și mai limpede, și mai sănătoasă decît aproape oricare altă modalitate de afișare a bogățiilor și puterii, existentă anterior în viața civică din lumea clasică. Nu este surprinzător că, la sfîrșitul secolului al IV-lea, sfinții au început dintr-o dată „să iasă în evidență" cîștigînd o asemenea importanță. După cum episcopul Alexandru spunea în inscripția sa de la Tebessa:

> Aici, unde vedeți zidurile cu acoperișuri strălucitoare, aici, unde lucesc bolțile înalte și unde se află altarele sfinte: toate acestea nu sînt opera nici unui nobil, ci se înalță etern spre slava episcopului Alexandru[90].

În plus, comunitățile creștine în care episcopii împărțeau cu atîta generozitate averi pentru cultul sfinților aveau motivele lor să dorească exact un asemenea cult. Deoarece acum, cînd congregația creștină putea începe să se identifice cu majoritatea locuitorilor fiecărui mare oraș din lumea romană, Biserica creștină era somată să ofere propria descriere a comunității urbane și să asigure ritualuri prin care această descriere să se manifeste. Caracterizarea creștină a comunității urbane era foarte diferită de aceea a orașului clasic. Ea cuprindea două categorii neobișnuite și potențial tulburente, femeile și săracii. Cultul sfinților a oferit o cale de a uni tocmai aceste două categorii, sub patronajul unui episcop, în așa fel încît să asigure o nouă bază pentru solidaritatea din orașul perioadei de sfîrșit a antichității.

* *potentia, ae* (lat.) – putere (n.t.).

** *patrocinium, ii* (lat.) – patronaj, protecție (n.t.).

Să analizăm mai întîi rolul și poziția mormîntului însuși față de comunitatea urbană existentă. După cum am văzut, cimitirele în care se aflau mormintele sfinților erau mult la periferia orașelor celor vii[91]. În venerarea sfinților, spune Ieronim, „orașul și-a schimbat adresa", *movetur urbs sedibus suis*[92]. Era destul de cîștigat în urma acestui schimb. Creștinii care plecau din oraș în grupuri mari, tot mai frecvent și cu ocazii tot mai clar definite pe măsură ce ne apropiem de sfîrșitul secolului al IV-lea[93], trăiau emoția trecerii, din fericire scutite de taxe, a unei frontiere nevăzute: părăseau o lume cu structuri cît se poate de clare, pentru a se îndrepta spre o stare „liminală". Așa cum sublinia Victor Turner, abandonarea structurilor cunoscute în favoarea unei situații din care aceste structuri lipsesc și declanșarea, în consecință, a unui sentiment de solidaritate, fac parte din farmecul etern al pelerinajului în societățile stabile[94]. Lumea socială obișnuită se vede foarte diferit chiar și dintr-o scurtă plimbare în afara orașului. William Christian a descris efectul procesiunilor la mormintele sfinților din Spania de Nord:

> Ca imagini ale întregului social, procesiunile au o semnificație suplimentară. Sătenii, o dată pe an, văd satul ca pe o unitate socială, excluzînd clădirile și amplasarea care fac din el o unitate geografică[95].

Tocmai o asemenea scenă l-a emoționat pe Prudentius atunci cînd a scris despre mulțimile care se revărsau la țară înspre mormîntul Sfîntului Hippolit. Aici era *adevărata* Romă: Roma lipsită, timp de o zi binecuvîntată, de zgomotoasa ei personalitate socială și topografică:

> Credința religioasă reunește latini și venetici într-un singur trup (...) Orașul maiestuos își revarsă locuitorii într-un torent; cu aceeași ardoare, patricienii și mulțimea plebee se amestecă, umăr la umăr, deoarece credința șterge diferențele de origine[96].

Fiind așezate de-a lungul drumurilor care duc de la oraș la țară, pot chiar să reprezinte un punct de întîlnire nu doar pentru orășeni între ei, ci și pentru orășeni și străini, țărani disprețuiți pe ale căror produse alimentare se baza orașul[97]. În cazul mormîntului Sfîntului Felix de la Cimitile, centrul de pelerinaj putea redresa balanța dintre oraș și sat în Campania. A acționat ca punct de întîlnire al unei confederații libere de sate de deal, a căror importanță a crescut în secolul al IV-lea pe socoteala Nolei, centrul urban tradițional al regiunii[98].

Tot cu asemenea ocazii, s-a construit o punte peste cea mai mare prăpastie din societatea urbană de la sfîrșitul antichității: timp de o clipă încîntătoare și periculoasă, separarea sexelor în public a fost abolită. Dacă nu chiar amestecate cu bărbații în mulțime, femeile puteau fi cu siguranță privite în public într-un mod neobișnuit pentru mediul urban din antichitatea tîrzie[99]. Despre un sfînt poate spune biograful său că a rămas cast toată viața: și aceasta cu toate că a participat frecvent la comemorările martirilor, pe cînd era tînăr[100]! Dezvăluirile frecvente făcute de preoți șocați și povestea unor iubiri celebre începute în asemenea momente înălțătoare – de la tînărul Augustin din marile bazilici ale Cartaginei pînă la începutul evului mediu, cînd tineri „filfizoni" musulmani ieșeau să vadă frumoasele fete creștine din marile procesiuni ale Duminicii Floriilor în Irakul de Nord și cînd un emir din Tunis, prin veacul al XI-lea, a învățat, la fel ca Augustin, în aceleași nopți fierbinți cu șapte sute de ani înainte, „să iubească, de dragul tău, sărbătorile creștine și să savureze muzica melodioasă a psalmilor" – arată că avem de a face cu un elixir amețitor[101]. *Indiscreta societas,* „sociabilitate haotică"[102]: deși legate, de către moraliștii creștini, de pelerinaje și comemorări ale sfinților, și invariabil condamnate, aceste momente de întîlnire neorganizată purtau cu ele o speranță caldă de solidaritate pierdută și de ridicare a unor bariere sociale existente în comunitățile creștine din lumea mediteraneană[103].

Totuși, aceste momente emoționante nu apăreau în fiecare zi. Comemorările sfinților aveau întotdeauna de luptat cu tradițiile solide ale marilor sărbători seculare care puteau oferi, într-o formă deja îndătinată, momente similare de eliberare controlată din structurile cunoscute. Ar fi o nebunie să subestimăm vigoarea neîntreruptă și încărcătura masivă de religiozitate a vieții rituale necreștine din orașul antichității tîrzii[104]. Totuși, mormintele sfinților au preluat avantajele ce rezultau din amplasamentul lor unic și din vizitatorii lor unici.

Pentru femeile din lumea antică, cimitirele au fost întotdeauna o zonă „de risc redus", în care mișcările și alegerea companiei erau mai puțin supuse controlului bărbaților și familiei în general[105]. Noile morminte, cînd nu adunau mulțimea în jurul lor în zilele de sărbătoare, erau oaze de pace și frumusețe, cu apă susurătoare, cu copaci foșnitori, în care uguiau porumbei albi[106]. La mormîntul Sfîntului Ștefan de la Uzalis, vedem cum marea liniște

a mormîntului poate absorbi și vindeca o femeie, prinsă în rigiditățile mediului ei urban.

Megetia era o nobilă din Cartagina. Vomitînd violent în a patra lună de sarcină, ea și-a dislocat maxilarul într-un chip deopotrivă traumatizant și grotesc: aceasta reprezenta o cauză de rușine permanentă pentru o nobilă ale cărei îndatoriri presupuneau vizite oficiale și îmbrățișări respectuoase[107]. În a șaptea lună de sarcină, copilul i-a murit în pîntece[108]. Soluția pe care a găsit-o Megetia a fost să se retragă dintr-un mediu ce o copleșea cu rușine și dezonoare. Bărbații din familie i-au îngăduit ei și mamei ei să călătorească pînă în apropiatul Uzalis[109]. Acolo a stat îmbrăcată în pînză de sac, întinsă pe cenușă în fața mormîntului, fără să se simtă stînjenită, în ciuda originii sale nobile[110]. În tot acest timp, singurele ei însoțitoare și sfătuitoare erau femei[111]. Chiar și atunci cînd Sfîntul Ștefan i-a apărut în vis, el nu s-a comportat, așa cum, inconștient, Megetia se aștepta să se comporte, ridicîndu-i maxilarul spre el pentru a-l examina, după cum a procedat medicul ei[112]. În loc de aceasta, el i-a amintit de un păcat pe care ea nu l-a mărturisit. Dezonorarea unei femei desfigurate, care a pierdut o sarcină, a fost transformată din fericire într-o vină personală, cu care ea s-a luptat izbîndind[113]. Fazele vindecării ei sînt marcate de vizite la morminte – al Sfîntului Ștefan la Uzalis și al Sfîntului Cyprian la Cartagina. Într-o societate în care legăturile de sînge aveau tendința să ofere individului protecție și control în raport cu o lume nesigură[114], sfinții, așa cum sublinia Ambrozie, erau singurele rubedenii pe care o femeie avea libertatea să și le aleagă[115]. Mormintele lor ofereau pentru jumătate din locuitorii fiecărui oraș de la sfîrșitul perioadei romane alinare și protecție, pe care aceștia nu aveau libertatea să le găsească în altă parte[116].

Femeilor li se alăturau cei săraci. Sentimentul de solidaritate și actele filantropice legate de sărbătorile lor făceau din mormintele sfinților locul firesc de adunare al săracilor[117]. Dar săracii ar fi putut găsi sprijin la ușile caselor creștinilor din oraș[118]. Amplasarea periferică a cimitirelor conferea actelor de binefacere o decență suplimentară. Ele ofereau o poziție avantajoasă, de unde Biserica creștină putea interveni într-o dezbatere care a atins punctul culminant la răscrucea dintre secolul al IV-lea și secolul al V-lea: Cine era membru plin al comunității urbane?

Într-un mod mai adecvat, Evelyne Patlagean a arătat că una dintre principalele schimbări ce marcau trecerea de la o societate clasică la una postclasică o reprezenta înlocuirea unui model politic

anume de societate, în care unitatea era orașul, structura sa fiind definită în funcție de cetățeni și non-cetățeni, cu un model economic mai cuprinzător, în care întreaga societate, de la oraș ca și de la țară, era împărțită în bogați și săraci, cei bogați avînd datoria să-i sprijine pe cei săraci, ceea ce se exprima în termeni strict religioși ca filantropie[119]. Nicăieri această schimbare nu a acționat mai pregnant decît la Roma.

La Roma, vechile structuri urbane și-au păstrat întreaga forță simbolică: în interiorul orașului, *plebs Romana** continua să primească rații de mîncare în puncte tradiționale de distribuire[120] și daruri cu ocazia sărbătorilor urbane consacrate, în locurile obișnuite[121]. Primea asemenea danii pentru că se afla acolo, nu pentru că era săracă: era *plebs Romana*. Totuși, chiar în acea perioadă, populația Romei se menținea la un nivel înalt, aproape cu siguranță prin imigrația din orașele mici și din fermele aflate în sate năpăstuite, și era aprovizionată cu hrană tocmai din acele sate[122]. În consecință, membrii acestei *plebs Romana*, deși erau singurii membri plini ai comunității romane, se întîlneau cu cerșetorii, vagabonzii și imigranții în condiții de egalitate în toate privințele, mai puțin ca statut. La prima adiere de foamete, totuși, fiecare venetic, indiferent că era vorba de fermierii faliți de pe dealuri sau de *honestus advena*** Ammianus Marcellinus, va fi alungat din oraș[123]. Conducătorii seculari ai Romei au lăsat loc în lumea lor doar pentru clienții tradiționali, *plebs Romana*[124].

Într-o societate în care apartenența la comunitate era exprimată cel mai convingător prin relația patron–client și în care daniile erau simbolul tradițional al acestei relații[125], actele filantropice legate de cultul sfinților reprezentau mult mai mult decît o formă lăudabilă de ajutorare a săracilor. Însemna nu mai puțin decît o pretenție a noilor conducători ai Bisericii creștine de a retrasa granițele străvechi ale comunității urbane. Astfel, pe la mijlocul secolului al IV-lea, mormîntul Sfîntului Petru de pe colina Vaticanului a dobîndit o semnificație simbolică, prin antiteză cu Circus Maximus și Colosseum, disproporționată față de sumele comparativ mai modeste cheltuite acolo cu săracii. În 365, prefectul urban era Lampadius,

* *plebs Romana* (lat.) – plebe romană – în Roma antică, reprezenta o categorie socială de oameni liberi (n.t.).

** *honestus advena* (lat.) – străin, venetic onorabil (n.t.).

un om ce se simțea foarte jignit dacă pînă și felul în care scuipa nu era preamărit, în ideea că făcea acest lucru cu mai mare talent decît oricine altcineva (...) Cînd omul acesta, în timpul preturii sale, oferea publicului jocuri mărețe și făcea daruri foarte costisitoare, nefiind în stare să suporte nemulțumirile oamenilor de rînd, care adesea susțineau că multe lucruri trebuie date celor ce nu sînt demni de ele, pentru a-și arăta generozitatea și disprețul față de gloată, convoca cerșetori din Vatican și le făcea cadouri de preț[126].

Era tributul disprețuitor al vechii Rome față de noul simț al comunității ce se dezvolta la marginea ei, în jurul mormintelor creștine.

Biserica creștină nu doar a redefinit granițele comunității acceptînd o întreagă nouă clasă de beneficiari, ea a desemnat și o nouă clasă de donatori. Deoarece femeile fuseseră celălalt gol de pe harta orașului antic. Se presupunea că filantropia reprezenta un act politic, nu de milostenie; iar politica era doar pentru bărbați. Dimpotrivă, Biserica creștină, încă de la începuturi, a încurajat femeile să-și asume un rol public, conform propriilor drepturi, în problema săracilor[127]: dădeau personal de pomană, vizitau bolnavii, înființau morminte și fondau aziluri pentru săraci în numele lor personal și era normal să fie văzute ca participante la comemorările de la morminte[128].

Pe la sfîrșitul secolului al IV-lea, concepția tradițională despre locul femeilor în protipendada romană a suferit unele modificări. Nucleul rezidenților senatoriali* din Roma avea tendința să graviteze în jurul averilor acumulate și al prestigiului vag al unui mic grup de moștenitoare senatoriale**. *Historia Augusta* relatează că doamnele senatoriale au fondat „un mic senat al femeilor" pentru a se asigura că nu își pierd noblețea senatorială cînd sînt forțate de împrejurări să se mărite cu politicieni cu evoluție ascendentă[129]. Totuși, în ciuda unui rest de statut privat păstrat cu grijă, femeilor senatoriale ale Romei nu li s-a atribuit nici un rol public. O lege din 370 pretindea femeilor să plătească pentru jocurile promise de soții lor răposați în numele fiilor lor; dar aceeași lege continua că este „cam deplasat și degradant" dacă, în asemenea ocazii, ele apar în public cu toate însemnele unui pretor[130]. Apariția într-o lojă din circ, învăluit în mătăsuri grele, pentru a primi aclamațiile acelei *plebs Romana* adunate acolo, era un moment solemn rezervat doar bărbaților[131]; totuși, doamnele senatoriale aveau clar nevoie să li se amintească energic care le este locul.

* *rezident senatorial* – fost senator.

** *moștenitoare, doamnă senatorială* – soție de fost senator.

De aceea, este semnificativ faptul că după asediul goților și jefuirea Romei, care a testat pînă la limita maximă imaginea tradițională a comunității urbane[132], femeile din familiile creștine de vază au dobîndit din nou importanță prin participarea la acțiunile creștine filantropice și la construirea de biserici legate de cultul sfinților. Ele erau încurajate să procedeze astfel în propriul lor nume de către *patroni* și sfătuitorii lor, episcopul și clerul[133]. Demetrias era nepoata marelui Petronius Probus, decanul de vîrstă din *gens Anicia**[134]. În 412, ea a declarat public că se călugărește, îmbrăcînd vălul din mîinile episcopului de Cartagina[135]. Aceasta se întîmpla într-o perioadă în care, ca refugiate și membre ale unei familii considerate a fi distrus aliațele tradiționale ale Romei[136], doamnele din familia Anicia se poate să fi fost obligate să salveze averile familiei printr-o *mésalliance* politică. După cum spune Ieronim, în scrisoarea sa de felicitare, Demetrias, ca mireasă a unui singur bărbat, ar fi fost cunoscută într-o singură provincie; acum ea se bucură de aclamațiile *orbis terrarum*** creștine[137]. Restabilită la Roma, Demetrias a construit un mormînt al Sfîntului Ștefan. Inscripția șterge orice îndoială: ea o preaslăvește pe *Demetrias Amnia virgo****[138]. Ca protejată devotată a Sfîntului Ștefan, Demetrias a găsit o cale, în acele vremuri grele, să rămînă în mare măsură o doamnă din familia Anicia, cu noblețea intactă. Cultul sfinților i-a garantat un rol public în orașul creștinat.

Evoluții cum sînt acestea, bogat documentate pentru Roma, dar în nici un caz limitate la acest oraș, ne fac să înțelegem cît de mare era influența comunității urbane în totalitate, influență care a impus tot mai mult cultul sfinților. Departe de a trăda un recidivism binevoitor față de trecutul păgîn, risipa de bogății și ceremonial de la mormintele sfinților este marcată de o atitudine de insistență. Deoarece în acest cult, locuitorii orașelor din bazinul mediteranean de vest au găsit un nou idiom în care să-și exprime și controleze situația tulburător de nouă în care se găseau la răscrucea dintre secolele al IV-lea și al V-lea.

Sper că cititorul mă va ierta că am prezentat o analiză întrucîtva schematică și deliberat *grisaille**** a unei evoluții complexe, bogate în sentimente religioase intime. Dar dacă e să

* *gens Anicia* (lat.) – familia Anicia (n.t.).

** *orbis terrarum* (lat.) – întreaga lume (n.t.).

*** *Demetrias Amnia virgo* (lat.) – fecioara Demetrias Amnia.

**** *grisaille* (fr.) – cenușiu, în tonuri de gri (n.t.).

renunțăm la modelul „cu două niveluri", trebuie să fim pregătiți să oferim o alternativă. Dacă alternativa aceasta are vreun merit, este acela de a ne îndrepta atenția spre diferite zone ale scenei din perioada romană târzie. Credințele, de exemplu, trebuie fixate precis în contextul lor social, din simplul motiv că, fără o anumită formă de orchestrare, credințe cum sînt acelea legate de mormintele sfinților pot rămîne în anonimat timp de mai multe generații. Ceea ce am constatat nu este dezvoltarea de noi credințe în cadrul comunităților creștine, ci restructurarea vechilor credințe în așa fel încît să li se permită să poarte o „încărcătură" mai mare de semnificație publică. Mai trebuie să redefinim și termenul „popular". Dați-mi voie să sugerez considerarea sensului său din perioada romană târzie: capacitatea celor puțini de a mobiliza sprijinul celor mulți. Ne aflăm într-o lume în care cei mari sînt rareori reprezentați în artă fără o mulțime care să-i admire[139]. Una dintre cele mai interesante trăsături ale antichității târzii este, într-adevăr, capacitatea elitelor sale de a prinde rădăcini care să se înfigă mai adînc în straturile profunde ale maselor decît s-a întîmplat, aparent, în Imperiul Roman clasic. Ceea ce numim „democratizarea culturii" în antichitatea târzie este democratizare de sus în jos[140].

În ultimul rînd, probabil reușim să apreciem felul în care un model alternativ ne poate dezvălui mințile și sufletele unei generații remarcabile. La fel de îndepărtați ca Rouen și Cappadocia, bărbații și femeile erau gata să pună la dispoziția cultului sfinților toate resursele culturii înaltei societăți din lumea romană târzie. Deoarece, departe de a descrie o concesie făcută în silă sau cu prudență în fața forței oarbe a obiceiurilor „turmei", am întîlnit un grup de *impresarios*, care aveau inițiative, alegeau și, astfel, inventau un limbaj public ce avea să dureze, în toată Europa occidentală, pînă târziu în evul mediu. Sîntem liberi de acum să părăsim mulțimile o clipă și să încercăm, în următoarele două capitole, să pătrundem în mintea celor care, în diferite moduri, au înălțat în jurul mormintelor o nouă structură de relații între Cer și Pămînt.

## CAPITOLUL TREI

# *COMPANIONUL INVIZIBIL*

Filosofii și oratorii au căzut în uitare; masele nici măcar nu cunosc numele împăraților și ale generalilor lor; dar toată lumea știe numele martirilor, mai bine decît pe cele ale prietenilor intimi[1].

În acești termeni a încercat Teodoret, episcop al Cyrului, să exprime amploarea triumfului creștinismului: pe la mijlocul secolului al V-lea, cultul sfinților a înconjurat populațiile din bazinul mediteranean cu prieteni intimi, nevăzuți. „Prietenul nevăzut" – ἀόρατος φίλος[2]; „prietenul intim" – γνήσιος φίλος[3]: aceștia sînt termeni asupra cărora Teodoret și contemporanii săi au stăruit cu plăcere, referindu-se la sfinți. Ceea ce vom urmări în acest capitol este modul în care noii companioni nevăzuți s-au adunat în jurul bărbaților și femeilor în antichitatea tîrzie și evul mediu timpuriu. Astfel, vom atinge problema transformării subtile a credințelor străvechi despre care era vorba atunci cînd locuitorii bazinului mediteranean, de la sfîrșitul secolului al IV-lea încoace, s-au îndreptat – cerînd tot mai clar prietenie, inspirație și protecție în viața aceasta și în cea de dincolo de mormînt – către ființe nevăzute, care erau semeni de ai lor și pe care puteau să-i investească cu trăsăturile precise și concrete ale figurilor iubite și puternice din propria societate.

Concepțiile tradiționale pentru care orice relație personală, de orice fel, cu o figură intermediară nevăzută, fie că era un zeu, un *daimōn**, un înger păzitor sau un sfînt, avea tendința de a fi intro-

* *daimōn*, pl. *daimōnes* (gr.) – în mitologia greacă, geniu protector, zeu, spirit care dirijează destinul unui om; în religiile creștină, mozaică, mahomedană, spirit al răului, demon (n.t.).

dusă în categoria suspectă a „credințelor populare", nu erau suficient de sensibile la implicațiile unei asemenea schimbări. Cum toate aceste relații puteau părea că trădează un „reflux uniform al rațiunii umane" către politeism, diferențelor dintre ele nu li s-a acordat atenția pe care o meritau. Totuși, a căuta chipul unui semen acolo unde o generație anterioară a dorit să vadă prezența pîlpîitoare a unei puteri imateriale nu reprezintă chiar o schimbare neînsemnată; și este o schimbare ce a devenit cu atît mai clară, cu cît scriitorii, creștini care își exprimau relațiile intime cu noii companioni nevăzuți, se inspirau încă din vechile idei a căror intensitate persista perceptibil într-un cadru nou. Aceasta ne permite să urmărim cu oarecare precizie schimbarea lentă a unei epoci.

Începem cu o reprezentare străveche a relațiilor dintre om și divinitate. Oamenii din secolul al II-lea și secolul al III-lea aveau un acut simț al complexității sinelui și al șirului de intermediari care au ajuns de la sine la Dumnezeu. Plutarh a fost categoric în această privință. Contrar credinței populare, scria el, sufletul nu este o substanță simplă, omogenă: este un compus, format din mai multe straturi. Deasupra straturilor de care individul este direct conștient, se află un alt strat, sufletul „adevărat", care este incomparabil superior sufletului pe care îl știm noi, tot la fel cum sufletul însuși este superior trupului[4]. Astfel, sinele reprezintă o ierarhie, iar culmea sa se află imediat sub divin. Pe acea culme, oamenii din antichitatea tîrzie plasau protectorul invizibil. Indiferent că protectorul acesta a fost prezentat ca *daimōn* personal, *genius** sau înger păzitor, rolul său era același: el era o ființă nevăzută, căreia i s-a dat individul în grijă, într-un mod atît de intim încît nu mai reprezenta doar companionul permanent al individului, ci era aproape o prelungire în sus a individului[5]. Asta deoarece individul i-a fost încredințat la naștere și a rămas sub protecția sa după moarte. Identitatea constantă a sinelui consta în păstrarea sa. Nu era, de aceea, nimic ciudat în eticheta din antichitatea tîrzie în a te adresa unei persoane, simplu, prin „îngere"[6]. Așa cum scria Ammianus Marcellinus:

> Teologii susțin că există anumite divinități de acest fel, legate la naștere de toți oamenii, ca îndrumători ai comportamentului lor; dar au fost văzuți de foarte puțini și anume de cei ale căror merite multiple i-au ridicat la o stare de înțelegere excepțională[7].

* *genius, ii* (lat.) – geniu, spirit divin particular fiecărui om, care îl însoțește de la naștere pînă la moarte (n.t.).

Oamenii de seamă ai secolului al III-lea au fost aceia ale căror viziuni au dovedit că ei se bucură de un mare grad de apropiere față de păzitorii lor nevăzuți. În 240, tînărul Mani și-a început cariera de predicator cu experiențe ale unui contact cu protectorul său, atît de intim încît a culminat cu fuzionarea identității sale subiective cu aceea a sinelui său superior, geamănul său ceresc:

> Venind spre mine, spiritul (geamănul ceresc) m-a ales, m-a considerat potrivit pentru el, m-a despărțit de secta în care am crescut (...) L-am făcut să-mi aparțină, ca al meu propriu[8].

În 310, Constantin s-a pregătit atent pentru victoriile sale cu o viziune a lui Apollo *al său:* „L-ai văzut și te-ai recunoscut în el (...) tînăr și vesel, aducător de mîntuire și de frumusețe infinită"[9].

Dar o asemenea grijă intimă nu era rezervată doar celor mari. Pentru Origene, prezențe binevoitoare se înghesuiau în jurul creștinului de rînd: îngerii păzitori puteau fi considerați „rude și prieteni (...) care-și făceau intim simțită prezența în fața celor care li se rugau"[10]. Ce putea aceasta să însemne este prezentat în lucrarea autobiografică a unui elev și admirator al lui Origene, *In Origenem* (Discurs de mulțumire și preamărire a lui Origene) de Grigore Taumaturgul din 234. Grigore a avut multe de spus în viața lui. Era un *déraciné**. El și familia lui s-au mutat la marginea administrației imperiale din colțul uitat de lume care era ținutul Pontului de la țărmul Mării Negre, în Palestina, trecînd prin școlile dreptului roman de la Beirut. El era un tînăr neliniștit și ambițios, cu o educație, se pare, creștină, a cărui carieră seamănă mult cu cea a tînărului Augustin. Cînd a dat peste cercul de studii al lui Origene, în Cezareea, a simțit că a pătruns, în sfîrșit, într-un port sigur. Clarificîndu-și lui însuși și altora natura convertirii sale, Grigore a recurs în mod natural la conceptul de înger păzitor:

> Într-adevăr, nici eu, nici rudele mele nu am putut descoperi ce este mai bine pentru mine (...) Mult timp, acea prezență angelică m-a hrănit, m-a format și m-a condus de mînă. Mai ales, m-a ajutat să întîlnesc acel om mare – un om care nu a avut anterior nici o relație cu mine; un om care nu-mi era rudă și nici vecin; un om care nu venise din ținutul meu și nu cunoștea căminul meu[11].

Astfel, fie că era în perioade de criză, fie în căutarea zilnică de protecție și inspirație, sensibilitățile religioase ale oamenilor din

* *déraciné* (fr.) – dezrădăcinat (n.t.).

antichitatea tîrzie au fost mult timp modelate printr-un dialog intens cu companioni nevăzuți. La sfîrșitul secolului al IV-lea, *Imnurile* lui Synesios din Cyrene exprimă, într-un limbaj tradițional, căldura de care era capabilă o asemenea relație:

> Și dă-mi un companion, O, Rege, un partener, un mesager sacru cu putere sacră, un mesager al rugăciunilor, iluminat de lumina divină, un prieten, un dătător de daruri nobile, un păzitor al sufletului meu, un păzitor al vieții mele, un păzitor al rugăciunilor, un păzitor al faptelor[12].

În timp ce Synesios, filosoful, scria aceste rînduri și altele similare, Pontius Meropius Paulinus, un nobil care avea moșiile familiei sale și ale soției împrăștiate între Bordeaux și Barcelona, a încheiat un deceniu, în care se retrăsese din lume din ce în ce mai mult, stabilindu-se ca preot la Nola, unde avea o proprietate de familie, unde a fost guvernator în 381 și unde un strămoș a fost aclamat în oraș ca *patronus ex origine**. Prin anul 394, se lepădase de o bună parte din averea familiei și șocase opinia senatului ducînd o viață de cumpătare ascetică, marcînd astfel sfîrșitul numelui unei mari familii. Comportamentul său din trecut necesita explicații, atît pentru el cît și pentru alții: o retragere îngrijorătoare „în centrul țării" după asasinarea fratelui său și amenințarea cu sechestrul, în urma înăbușirii uzurpării tronului împăratului Maximus, în jurul anului 389; moartea unui fiu nou-născut; hirotonisirea ca preot impusă de congregația de la Barcelona, urmată brusc de o retragere definitivă la Nola în 394[13]. Despărțirea lui de societatea aristocrată galo-romană a fost înregistrată într-un schimb public de poeme între el și profesorul lui, Ausonius, avînd, pe atunci, peste 60 de ani, decanul de vîrstă al claselor educate din Galia de Sud și, pentru o fericită clipă, *l'éminence grise*** a unei curți deschise influenței familiilor tradiționale de proprietari de pămînt, al căror membru de seamă fusese Paulin[14]. În toată viața lui, Paulin a rămas un fel de model: *Paulinus noster**** obișnuia să-i spună Augustin, cînd scria despre detașarea față de bogăție în *Cetatea lui Dumnezeu*[15].

În afară de Augustin însuși, puțini scriitori creștini din Occidentul latin erau expuși unei asemenea presiuni constante pentru

* *patronus ex origine* (lat.) – patron, protector (al cetății) din tată în fiu.

** *l'éminence grise* (fr.) – eminența cenușie (n.t.).

*** *Paulinus noster* (lat.) – Paulin al nostru (n.t.).

a vorbi despre destinul lor unui public creștin curios. Nici unul nu a vorbit despre destinul său mai frecvent și cu mai mare talent poetic, ca relație cu un companion nevăzut, decît Paulin în poemele sale despre Sfîntul Felix, pe care le-a scris după ce s-a stabilit la Nola, acordînd atenție mormîntului lui Felix mai întîi ca preot, apoi ca episcop de Nola:

> Nunc ad te, venerande parens, aeterne patrone susceptor meus, et Christo carissime Felix, gratificas verso referam sermone loquellas.
>
> [Acum cu graiu-mi de poet să-ți dedic versuri de mulțumire ție, Felix, părinte venerat, patron etern, Felix, păzitorul meu, Felix, prieten prea drag al lui Cristos][16].

Relația lui Paulin cu o figură invizibilă a fost comparată, pe bună dreptate, cu legătura notorie dintre retorul din secolul al II-lea, Aelius Aristides, și zeul tămăduirii, Asclepios[17]. Totuși, egocentrismul și ipohondria care fac din *Hieroi logoi* (Povestirile sacre) ale lui Aristides un document atît de tulburător și fascinant sînt absente. „Imensa bunătate"[18] a lui Paulin i-a făcut un deserviciu. Luăm ca sigură relația sa cu Sfîntul Felix, așa cum Aelius Aristides ne asigura că nu e deloc cazul să luăm ca sigure relațiile sale cu Asclepios. În consecință, activitățile lui Paulin la Nola au avut tendința să fie trecute sub tăcere: au fost privite ca idilice, puțin exagerate și, mai ales, nu foarte surprinzătoare[19]; erau considerate ca nimic mai mult decît ceea ce se putea aștepta de la un aristocrat excentric, care a găsit noi modalități de a cheltui averile nemărginite și timpul clasei senatoriale[20] într-o perioadă în care presupunem că, în orice caz, cultul sfinților apărea precum ceața în tot bazinul mediteranean de vest[21]. Presupunem că Paulin, care nu era teolog, ci un poet clasic elegant, a găsit în Felix și mormîntul lui un loc confortabil unde să se retragă, un nou subiect pentru versuri și un avatar al vechilor zei ai cetății[22].

Totuși, nu trebuie să uităm niciodată că Paulin a fost contemporanul și prietenul apropiat al lui Sulpicius Severus, autorul lucrării clasice, *Vita Martini* (Viața lui Martin)[23]. Ei au multe în comun: cam la răscrucea dintre secole, ei luptau pentru exprimarea unor noi tipuri de relații între omul de rînd și protectorii săi sfinți. Indiferent dacă acești *patroni* spirituali erau, recent, vii și văzuți, așa cum a fost Sfîntul Martin, sau erau morți de mult – sau, mai degrabă, vii și *ne*văzuți – așa cum a fost Sfîntul Felix, atît Sulpicius cît și Paulin au plasat ființele omenești hotărît în prim-planul literaturii creștine de expresie latină. Faptul că amîndoi au reușit să

îndrepte atitudinile creștine din Apus față de sfinți pe o cale sigură, din acea perioadă înainte, nu trebuie să ne determine să subestimăm noutatea acțiunii lor și talentul cu care au redistribuit multe dintre vechile teme ale gîndirii religioase mediteraneene astfel încît să acorde o nouă importanță eroilor lor[24]. Dacă, așa cum spunea Nietzsche, „die Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen"*[25], atunci Paulin, tocmai din cauza siguranței aparent nechibzuite cu care găsea numele potrivite pentru prezența obsedantă în viața lui a Sfîntului Felix, merită un loc alături de marele Augustin, ca fondator al pietății creștine latine.

Totuși, cu Paulin, vedem un peisaj antic schimbîndu-se cu atît mai evident, cu cît percepem atîtea jaloane vechi dintr-un unghi diferit. Astfel, cînd Paulin scrie despre relația sa cu Sfîntul Felix, el transferă unui mort, cu pregnanță și dragoste, întreg simțul unei legături intime cu un companion nevăzut, pe care oamenii din generațiile anterioare l-au căutat într-o relație cu figurile *non*-umane de zei, *daimōnes* sau îngeri. Tocmai pentru că Paulin ne face să înțelegem cît din relația sa cu Felix urmează o schemă veche, putem aprecia ce figură intimă poate deveni sfîntul patron pentru oamenii din antichitatea tîrzie. În același timp, faptul că relația poate fi exprimată ca una între două ființe omenești înseamnă că bogăția relațiilor de prietenie și dependență în perioada romană tîrzie trece acum în lumea nevăzută. Felix are chip uman. Relațiile cu el sînt modelate conform speranțelor bazate pe experiența umană. Ce este mai important, poate, e că această experiență umană avea izul precis al vieții de zi cu zi de la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea. Felix nu a fost o figură atemporală, idealizată: el a reprezentat în foarte mare măsură un *patronus* și un *amicus***, căci Paulin și cititorii săi recunoșteau asemenea ființe, prea bine, în lumea strîns unită a aristocrației romane și a servitorilor săi.

Să începem, totuși, cu fondul străvechi, cu modul în care Felix își intră în rolul de companion invizibil. Deoarece Paulin își leagă deliberat identitatea de relația cu Felix și, astfel, atribuie sfîntului limbajul utilizat anterior, *daimōn, genius* și înger păzitor. Importanța

* *Die Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen* (germ.) – Oamenii originali sînt de cele mai multe ori cei care dau și nume.

** *amicus, i*, pl. *amici* (lat.) – prieten, amic (n.t.).

secolelor de credință, care au legat nivelurile sinelui de divinitate printr-un lanț solid de intermediari non-umani, îl include pe Felix în viața și personalitatea lui Paulin. El este mult mai mult decît un mijlocitor îndepărtat în fața tronului lui Dumnezeu; el este un păzitor al identității lui Paulin și, uneori, aproape o personificare a acelei identități. Poemele lui Paulin exprimă clar faptul că, pentru oamenii din antichitatea tîrzie și evul mediu timpuriu, sfîntul patron are încă vechea calitate de a fi aproape un nivel inconștient al sinelui.

Astfel, vedem rareori dispărînd lanțul de ființe intim legate. *Daimōnes* înșiși aveau parte de zei ca spirite protectoare[26]. S-a acceptat cu tot mai mult entuziasm ideea că și omul excepțional se putea bucura de aceleași privilegii ca și un *daimōn*, avînd un zeu sau pe Dumnezeu ca protector personal, direct[27]. Omul de rînd își avea propriul *daimōn* sau geniu atribuit lui de Dumnezeu[28]. Credința astrologică a acordat și mai multă precizie momentului în care păzitorul și individul se întîlneau la naștere: căci horoscopul dezvăluia calitatea acelui *genius* care se afla alături de persoană în acel moment[29].

Găsim aceeași structură de figuri interdependente în poemele lui Paulin. Felix, bucurîndu-se de protecția intimă a lui Cristos în toată viața sa[30], s-a apropiat și mai mult de el după moarte[31]. Bogăția acestei legături strînse în Cer se revarsă pe Pămînt, de la Felix la Paulin: „Acum să-ți vorbesc despre tine (...) eu, pe care Cristos ți l-a dat ție, prietenul lui drag, pentru a fi al tău din primii mei ani pe pămînt"[32]. Paulin este un poet al intimității: pentru el, „disprețul față de lume" a fost întotdeauna asociat cu posibilitatea de a fi absorbit tot mai mult „de compania lui Cristos"[33]. Printr-o extraordinară combinație de imagini, el scrie despre un mort care se urcă la stele pentru a-și pune capul pe pieptul lui Cristos[34]. Dar limbajul pe care îl folosește pentru Felix nu este doar limbajul prieteniei dintre oameni sau al patronării umane: a păstrat o nuanță antică. Paulin simte apropierea de Felix ca pe o legătură inevitabilă din senina structură a universului. Deoarece Felix reprezintă pentru Paulin mai mult decît un proteguitor care și-a manifestat grija față de el prin acțiuni de mijlocire singulare; aceste acțiuni dezvăluie o legătură stabilă, ascunsă[35]. Într-un fel, Paulin s-a născut cu Felix; iar prin botez și retragere ascetică, a „re-născut" cu Felix. Sărbătoarea lui Felix, ziua în care Felix, murind, s-a „născut" de pe pămînt întru Cer, a devenit adevărata zi de naștere a lui Paulin:

> Am respectat mereu această zi, considerînd-o propria-mi zi de naştere mai degrabă decît ziua în care m-am născut (...) Nenorocoasă ziua cînd am venit pe lume, dintr-un neam păcătos spre o viaţă păcătoasă; binecuvîntată ziua cînd protectorul meu s-a născut în Cer pentru mine[36].

Acesta este un paradox ales cu grijă, încărcat de semnificaţii străvechi. Căci doar legarea identităţii de un companion ideal, nevăzut, considerată ca o relaţie la fel de strînsă ca şi întîlnirea dintre *genius* şi individ la naştere, putea alina tristeţea lui Paulin şi a prietenilor săi austeri de a se fi născut ca oameni.

Poate că nu este surprinzătoare răspîndirea cultului sfîntului patron cel mai rapid în cercurile ascetice: deoarece o identitate plasată la limita inferioară a nesiguranţei prin simţul profund al păcatului, pe care îl avea ascetul, cerea o fărîmă intimă de stabilitate. Portretul lui Felix realizat de Paulin reprezintă în foarte mare măsură antiteza caldă şi colorată a refuzului lui Paulin de a şi-l realiza pe al său propriu, prea trist creat după imaginea străveche a lui Adam pentru a merita să fie copiat[37].

Dacă ne îndreptăm atenţia înspre povestea vieţii Macrinei, scrisă de fratele ei, Grigore de Nyssa, vedem ce putea însemna acest lucru într-o familie creştină cultivată. Macrina, scrie Grigore, era doar numele ei public; ea avea un nume adevărat, secret, revelat printr-o viziune. Deoarece atunci cînd mama ei o năştea, a visat de trei ori că îşi ţinea copila în braţe în timp ce o figură maiestuoasă, martira virgină Thecla, i-a dat numele ei. A născut într-adevăr o a doua Thecla[38]. Visul respectiv a fost foarte important pentru mama Macrinei, o femeie tînără, care s-a căsătorit împotriva voinţei sale, pur şi simplu pentru a se bucura de protecţia unui soţ atunci cînd i-au murit părinţii, şi pentru care aceasta a reprezentat prima experienţă de naştere a unui copil: chinul facerii a devenit uşor, iar Macrina s-a născut cu identitatea asigurată. Tristeţea naşterii fizice a fost compensată. Macrinei îi vor urma curînd o serie de fraţi extraordinari. Dar cu identitatea consolidată şi puţin eclipsată de legătura ei misterioasă cu fecioara exemplară Thecla, Macrina a rămas întotdeauna deosebită. În copilărie, a trăit „de parcă se mai afla în pîntecele mamei"[39]; ca stareţă a unei mănăstiri, viaţa ei a oscilat la graniţa nevăzută dintre omenesc şi îngeresc[40].

Răspîndirea ulterioară a numelor creştine reflectă nevoia de a lega identitatea individului de un sfînt. Un nume creştin însemna o nouă identitate legată de o nouă naştere. Căci „re-naşterea" promisă la botezul creştin şi-a dobîndit întreaga semnificaţie

dintr-un vechi model de formare a personalității. Botezul anula influența stelelor care a format la început personalitatea, dînd inițiatului un nou spirit ocrotitor, astfel încît să-l elibereze de personalitate în care calitatea acelui *genius* originar însuși fusese împletită într-o țesătură complicată prin influența contradictorie a planetelor[41]. În Siria, de exemplu, putem urmări numele Sergius răspîndindu-se prin sate și orașe pe căi ce pornesc din baptisteriile aflate lîngă mormintele sfinților[42].

Totuși, aceste figuri protectoare sînt acum ființe omenești. Putem vedea ce înseamnă aceasta, dacă ne îndreptăm un moment atenția spre arta din secolul al IV-lea. În camera mortuară de la sfîrșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea a familiei Vincentia, o vedem pe doamna Vibia condusă de mînă la sărbătoarea zeilor de către al său *angelus bonus**[43]. În 396, doamna Veneranda este reprezentată în camera ei mortuară în spatele mormîntului unui martir, alături de o altă femeie elegantă din perioada romană tîrzie, sfînta martiră Petronilla[44]. Petronilla era fiica Sfîntului Petru. Ea era o sfîntă întrucîtva improbabilă: la Roma, ea nici măcar nu a supraviețuit antichității tîrzii. Dar la sfîrșitul secolului al IV-lea, ea era foarte potrivită ca protectoare și „dublu" al unei doamne care dorea neapărat să pară o „fiică bună" a Sfîntului Petru și a Bisericii Romane.

Rezultatul imediat al schimbării este evident în poezia lui Paulin. Căci rolul Sfîntului Felix, în calitate de garant al identității lui Paulin și, oarecum, de moștenitor al geniului, deși era important, este un palimpsest antic comparativ cu noul rol al lui Felix de *amicus* și *patronus*. Pe această temă, cultul sfinților a găsit o sursă nesecată de expresie în Paulin, aristocratul, care s-a mișcat, de la naștere, într-o lume unită prin *religio amicitiae***[45]. Plimbarea prin grădină, mînă în mînă cu un companion, a fost întotdeauna ideea lui Paulin despre fericire[46]. Cu trei zile înainte de a muri, cînd orice speranță de refacere a lui a fost abandonată, vizita a doi episcopi din apropiere l-a readus la viață atît de bine încît s-a ridicat în pat, „uitîndu-și slăbiciunea fizică, și li s-a arătat vesel și curat ca un înger"[47].

Totuși, în poezia lui Paulin se află mai mult decît solemnitatea etichetei senatoriale din perioada romană tîrzie. Mai degrabă, este dezvăluită cealaltă parte a acelei etichete: o clasă care s-a definit

* *angelus bonus* (lat.) – îngerul cel bun (n.t.).

** *religio amicitiae* (lat.) – religia prieteniei (n.t.).

prin cultura sa era obișnuită să exprime căldura profundă care apărea întotdeauna la anticii din bazinul mediteranean față de figura dascălului iubit și-a călăuzitorului spiritual. Astfel, poemele pe care Paulin i le-a scris lui Ausonius, pentru a justifica despărțirea sa de lume, aveau subiecte care preocupau serios un *Geistesadel**: ele explorează formele concurente de inspirație[48] și poartă întregul *pathos* al loialităților contradictorii față de doi dascăli dragi[49]:

(...) prius ipsa recedat
corpore vita meo quam vester pectore vultus[50].

[mai repede îmi va dispărea viața din trup decît chipul vostru din suflet].

Te voi purta cu mine, în fiecare fibră (...)
Te voi vedea, cu mintea te voi cuprinde,
Stăruitor și prezent, tu, în orice loc[51].

Acesta este modelul după care Paulin, în deceniul următor, și-a construit noua relație cu Sfîntul Felix. El nu și-a pierdut niciodată capacitatea de a aduna eroi în jurul său. Chiar înainte de a muri, a întrebat cu voce limpede dacă „frații" săi Ianuarius (San Gennaro, episcop de Napoli martirizat) și Martin (Martin de Tours, pe atunci mort de treizeci de ani) sînt de față. Întărit din nou, a ridicat mîinile cu Psalmul „Levavi oculos meos ad montes"**[52].

A vorbi despre un om ca Paulin de parcă ar fi înlocuit doar cultul vechilor zei cu credința față de Sfîntul Felix înseamnă a folosi un model prea inert pentru asemenea schimbare. Membrii aristocrației din perioada romană tîrzie, cum a fost Paulin, au aflat că își pot anula trecutul păgîn pentru că pot adăuga ceva nou: căldura unei *amicitia* senatoriale din perioada romană tîrzie și intensitatea loialității din aceeași perioadă față de *patroni* și față de dascălii dragi au copleșit stilul lor nou creat de relații cu lumea cealaltă.

În mod caracteristic, Augustin a fost unul dintre primii care au înțeles implicațiile acestei schimbări. Augustin a abordat rolul sfinților dintr-un unghi foarte diferit de cel al lui Paulin. Lui însuși îi lipsea în mare măsură acel registru afectiv senatorial față de legăturile personalizate de prietenie și patronaj, care i-au permis lui Paulin să dea o asemenea expresie viguroasă cursului noii sale

* *Geistesadel* (germ.) – nobilime spirituală, aristocrație intelectuală (n.t.).

** *Levavi oculos meos ad montes* sau *Levabo oculos meos in montes* (lat.) – începutul Psalmului 120 (121): „Ridicat-am ochii mei la munți".

vieți ca *alumnus** și *famulus* ** al Sfîntului Felix. *Confesiunile* se încadrează într-o categorie aparte, tocmai pentru că limbajul lui Augustin este încă tributar vechiului limbaj al Psalmilor, adică al unui om care îi vorbește direct lui Dumnezeu[53]. Întrezărim în ele credință creștină; dar în descrierea făcută de Augustin propriei sale evoluții, punctele de reper ale lumii lui Paulin sînt în mare măsură absente: el nu are sfinți patroni și surprindem doar cîteva aluzii neînsemnate la demoni în *Confesiuni*.

Totuși, tocmai caracterul abstract al abordării lui Augustin i-a permis, în jurul anului 416, să scoată clar în evidență schimbarea pe care o puteau implica asemenea legături intense cu cei dispăruți. Căci în anii în care el întîmpina și instituia cultul Sfîntului Ștefan în Africa de Nord, Augustin începuse să scrie uluitoarea carte a zecea din *Cetatea lui Dumnezeu*. Aceasta era o carte destinată redefinirii naturii adevăraților intermediari dintre Dumnezeu și oameni. Spre deosebire de îngerii rebeli, aceste ființe aveau să-i lege pe oameni de Dumnezeu fiind în egală măsură slujitorii Lui și, astfel însărcinați să prezinte dorința Lui printre oameni, și părtași ai lor întru slujire[54]. De aceea, cultul martirilor a conținut înglobat un paradox, care i-a permis lui Augustin să răstoarne ierarhia tradițională a universului. Oamenii care au demonstrat, ca martiri, că sînt adevărați slujitori ai lui Dumnezeu, puteau să-i lege pe semenii lor de Dumnezeu chiar mai strîns decît puteau s-o facă îngerii[55]. Deoarece credința în mijlocirea îngerilor, chiar a celor mai supuși voinței lui Dumnezeu, a avut tendința să așeze o categorie de ființe de ordin diferit de ei înșiși între rasa omenească și Dumnezeu[56]. Acest străvechi simț al diferenței era, în lanțul de mijlociri dintre Dumnezeu și om, corolarul păcatului care străbătea universul, despărțind stelele de pămînt. Doar martirii, purtînd umilința morții omenești, puteau șterge acel păcat. Așa cum spunea Augustin într-o predică despre Sfîntul Ștefan, rostită pe cînd scria aceste capitole din *Cetatea lui Dumnezeu:* atunci cînd, în Apocalipsă, Ioan Teologul a văzut îngerul, l-a preamărit; dar îngerul a spus: „Ridică-te: slăvește-L pe Domnul: eu sînt părtaș cu tine întru slujire".

Per conservum beneficia sumamus.

[Să ne bucurăm de iubirea lui Dumnezeu prin el, tovarășul nostru întru slujire][57].

* *alumnus, i,* pl. *alumni* (lat.) – discipol, elev (n.t.).

** *famulus, i,* pl. *famuli* (lat.) – servitor, slujitor, sclav (n.t.).

Soluția lui Augustin a rezumat o tendință a sensibilității creștine: nevoia de intimitate cu un protector cu care te poți identifica, fiind unul dintre semenii tăi – iar relațiile cu acesta putînd fi concepute ca receptive la nuanțele relațiilor umane cunoscute dintre patron și client – este semnul distinctiv al evlaviei creștine de la sfîrșitul secolului al IV-lea[58]. Insesizabil, aceasta a avut tendința de a renunța la venerarea ființelor care, ca zeii sau îngerii, și-au datorat poziția rolului lor de intermediari între oameni și alte ființe decît oamenii din ierarhia superioară a universului în antichitatea tîrzie[59].

Era chiar și ceva convenabil în cultul martirilor. Predicînd într-un orășel, Maximus din Torino a arătat că martirii locali au venit odată la Torino pentru a propovădui Evanghelia: astfel, ei erau concetățeni din Torino[60] și mormintele lor se aflau printre mormintele părinților și bunicilor din congregația sa[61]. La ora la care, după estimările lui Maximus, nimeni important nu părea să remarce orășelul, iar marii latifundiari vînau primăvara întreagă departe de oraș[62] și lăsau cu indiferență regiunea în voia sorții la primul zvon de invazie barbară[63], legătura intimă dintre comunitatea creștină și morții săi umili nu era o chestiune neglijabilă.

O asemenea legătură era deopotrivă intimă și extrem de inteligibilă. Căci a sublinia natura omenească împărtășită a unui sfînt însemna că rolul sfîntului putea fi înțeles cu atît mai clar în funcție de acele relații dintre oameni, pe care societatea din perioada romană tîrzie era cel mai bine pregătită să le exprime[64]. Nimic nu este mai caracteristic sfîrșitului de secol IV decît viteza cu care sfîntul patron a dobîndit un profil precis în arta creștină. Anterior, încrederea în rolul sfinților ca mijlocitori fusese puternică: dar a fost exprimată într-un limbaj străin, strîns legat de o terminologie a căinței preluată din Vechiul Testament[65]. Se întîmpla; dar nu se putea dovedi că se întîmpla[66]. Totuși, arta antichității tîrzii a excelat tocmai în exprimarea relațiilor dintre figurile remarcabile și slujitorii lor. Voința de a prezenta rolul sfîntului în funcție de tipul de relații sociale pe care arta din secolul al IV-lea a învățat să le exprime atît de bine, a dat frîu liber doctrinei privind mijlocirea sfinților și a permis manifestarea sa clară pe pereții catacombelor[67]. În pictura sfîrșitului de secol IV din Coemeterium Maius, găsim un artist care a știut să reprezinte, într-un stil rafinat de un secol de artă imperială, ce însemna, pentru un cuplu, să îngenuncheze, cerînd protecție, de o parte și de alta a figurii imobile, drepte a martirului: *famuli* care se apropie de al lor *patronus*[68].

Într-adevăr, unul dintre punctele forte neluate în seamă ale creștinismului la sfîrșitul veacului al IV-lea era sensibilitatea cu care putea copia, în modelul său de relații cu lumea cealaltă, experiența socială a Imperiului Roman contemporan. Ceea ce studiem adesea, în detaliu izolat, ca exemple de împrumuturi literare, juridice și iconografice din lumea laică, dacă sînt luate împreună, constituie, în sine, cheia succesului Bisericii creștine: căci creștinismul se putea exprima în termeni care s-au eliberat rapid de limbajul arhaic al generațiilor anterioare; și, astfel, evlavia creștină a dobîndit avantajul incalculabil de a fi adînc înrădăcinată în experiența de zi cu zi[69]. În poezie, artă și liturghie, scriitorii creștini și patronii de la sfîrșitul secolului al IV-lea au putut introduce fermentul relațiilor dintre oameni, specifice perioadei romane tîrzii, în limbajul religios preluat, prin Vechiul Testament, din practica de cult a Orientului Apropiat antic. La mijlocul secolului al III-lea, Cyprian din Cartagina îl prevestește clar pe Ambrozie; dar limbajul său este încă marcat de rigiditățile limbajului antic; acea bogată combinație de forță și intimitate, care este semnul distinctiv al unui *grand seigneur* de la sfîrșitul epocii romane, lipsește.

Insistînd asupra acestui proces de copiere ce avea loc în Biserica creștină, nu intenționez să îl banalizez. Scriitorii creștini nu au creat în mod absurd o oglindă în Cer care să reflecte, în nuanțe roz, faptele brute ale patronajului și *prepotenza** pe care le luau de sigure pe pămînt în perioada romană tîrzie. Rolul copierii în antichitatea tîrzie este subtil diferit: a permis comunităților creștine, proiectînd o structură de relații clar definite asupra lumii nevăzute, să pună întrebări despre calitatea relațiilor din propria lor societate. De aceea, cultul sfinților în antichitatea tîrzie a făcut mai mult decît să îmbrace morții de demult în costumul contemporan al înaltei societăți. Era o formă de evlavie extrem de bine adaptată pentru a permite oamenilor din antichitatea tîrzie să exprime și să faciliteze dezbaterile presante și confuze despre natura puterii în propria lor lume, și să examineze, în lumina scrutătoare a relațiilor ideale cu figuri ideale, legătura dintre putere, milostenie și dreptate, așa cum se practicau în jurul lor.

Vom avea multe ocazii, în ultimele două capitole, să urmărim această temă în comunitățile creștine din secolele al V-lea și al VI-lea. Ceea ce mai trebuie să înțelegem este ce a însemnat ea

* *prepotenza* (it.). – abuz de putere; aroganță; samavolnicie (n.t.).

pentru oameni ca Sulpicius și Paulin, spre a vedea punctul de întîlnire dintre ei înșiși și companionii lor nevăzuți în funcție de intensitatea unei relații patron–client din lumea romană tîrzie. Deoarece aici se află esența schimbării. Companionul invizibil le poate fi la fel de apropiat și de statornic, cum era odată îngerul păzitor; dar relația în sine nu mai are inevitabilitatea calmă a urcării treptelor universului. Este marcată acum de simțul riscului, ca și de căldura unei relații tipic romane tîrzii, de prietenie și patronare.

Deoarece *impresarios* ai cultului sfinților erau oameni în mod premeditat preocupați. Sulpicius și Paulin au fost puternic legați, între anii 394 și 398, prin faptul că, foarte recent și cu un mare preț de suferință și scandal, au renunțat la identitățile lor sociale anterioare. În scrierile lor, nu avem nici un fel de simț al jocului literar liber în jurul unor teme pe care oricine le putea lua de bune. Gibbon scria că:

> *Viața Sfîntului Martin* și *Dialogurile* despre minunile înfăptuite de el conțin fapte adaptate la barbaria cea mai grosolană într-un stil deloc nedemn de secolul lui Augustus[70].

Dar nimic din secolul lui Augustus nu se leagă de Sulpicius însuși: ca și Paulin, nu a făcut altceva decît să-și treacă propria identitate asupra eroului.

Aș sugera că doar un limbaj încărcat de *grandeur et misère** ale prieteniei și patronajului poate exprima corect o asemenea întreprindere potențial hazardată. Acest aspect este vizibil la multe niveluri. În primul rînd, într-o lume marcată de un patronaj tot mai clar, era o realitate a vieții din perioada romană tîrzie faptul că pentru toată lumea, de la cei mai umili țărani din Siria și Egipt, în sus, libertatea de mișcare putea fi dobîndită doar opunînd sisteme de patronaj contradictorii[71]. Paulin a făcut acest lucru cu mare succes. El s-a prezentat constant ca *famulus* al lui Felix, patronul *lui*. Aparținînd doar lui Felix, Paulin nu mai aparținea nimănui altcuiva[72]. În spatele poeziei sale și al faptelor cunoscute din cariera sa de la Nola, simțim hotărîrea calmă a aristocratului care stăpînea arta atît de profitabilă din perioada romană tîrzie de a rămîne un *outsider*. În consecință, Paulin și mormîntul patronului său, aflat puțin în afara Nolei, au devenit punctul de întîlnire al unei întregi societăți provinciale[73]. Apariția lui Paulin la Nola ca pretins ușier

* *grandeur et misère* (fr.) – splendoare și mizerie (n.t.).

umil al Sfîntului Felix în 394, acționînd apoi ca arbitru imperial în controversatele alegeri papale din 419, a fost o aventură al cărei succes nu putea fi garantat[74]. A fost o aventură a autoafirmării, pentru care orice om al antichității tîrzii ar fi trebuit să se apropie mult de companionul său invizibil.

Totuși, Paulin și contemporanii săi simțeau o nevoie mai profundă de patronaj. Nu trebuie să uităm viteza cu care, în toate regiunile lumii mediteraneene, mișcarea ascetică a exprimat și, astfel, a amplificat neliniștile creștine legate de păcat și Judecata de Apoi. Augustin era departe de a fi singurul om al cărui cer devenea tot mai acoperit de nori[75]. Aceasta nu era nici o simplă victorie a pesimismului. Păcatul și Judecata de Apoi au dobîndit atîta importanță la sfîrșitul secolului al IV-lea nu pentru că se păcătuia mai mult sau pentru că se aprecia că Judecata de Apoi se apropie considerabil. Trebuie să ținem seama de hotărîrea crescîndă din partea conducătorilor creștini de a prezenta lumea și rolul acțiunilor omenești din cadrul ei, în funcție de un singur principiu explicativ general, drept consecințe directe ale păcatului și dezlegării de păcate[76]. Norul negru al evlaviei ascetice avea, de aceea, un înveliș vizibil argintiu, speranța permanentă de iertare.

Tocmai această speranță de iertare a adus sfîntul în prim-plan ca *patronus*. Căci patronajul și prietenia și-au dobîndit farmecul din capacitatea dovedită de a face maleabile procese aparent inexorabile și de a parcurge, cu respirația caldă a experienței personale, marile distanțe din lumea socială de la sfîrșitul perioadei romane[77]: într-o lume atît de sever organizată în jurul păcatului și dreptății, *patrocinium* și *amicitia* au oferit un limbaj foarte necesar al iertării.

Acesta este secretul atracției lui Martin, așa cum a fost el prezentat de Sulpicius. Aline Rousselle scria despre Sulpicius și cercul lui, în anii agitați care au marcat începuturile carierei lor ascetice: „Acest mic grup îl consideră pe Martin mai mult mijlocitor decît model"[78]. Minunea prin care Martin ajunge să fie recunoscut pentru prima oară în comunitatea sa nu doar ca sfînt, ci și ca *potens et vere apostolicus**, își datorează drama mai puțin faptului că el a reușit să readucă la viață un catehumen: miracolul consta în felul tainic în care prietenia și patronajul lui Martin au fost considerate capabile să treacă prin groaza anonimă a iadu-

* *potens et vere apostolicus* (lat.) – autoritate apostolică autentică.

lui[79]. Lucrurile stau la fel cu Sulpicius însuși[80]. Prezentînd o imagine senină a lui Martin în lucrarea sa, *Viața lui Martin*, Sulpicius s-a asigurat că acea față zîmbitoare îl va liniști în lumea întunecată care va veni. *Praemisi patronum:* „Mi-am trimis patronul înainte" este reacția lui la vestea morții lui Martin[81].

Se întîmplă la fel cu Ambrozie, care era mai puțin protejat. Predicînd la înmormîntarea fratelui său Satyrus, el știa că minunea din Evanghelie a învierii lui Lazăr (scenă care se poate să fi fost sculptată pe o latură a sarcofagului în care urma să-și depună atît de curînd fratele) nu va avea loc. Dar minunea din perioada romană tîrzie a *commendatio**, prin care Satyrus a devenit *commendabilis***, un om care se bucura de favoruri din partea celor mari, mai putea avea loc la Judecata de Apoi[82]. Și era o minune cu atît mai sigură, cu cît ne puteam imagina că va avea loc într-un stil idiomatic viu și omenesc, provenit din convențiile artei romane tîrzii. În catacomba lui Hermes de la sfîrșitul secolului al IV-lea, sufletul mortului stă, cu mîinile ridicate în rugăciune fierbinte, la picioarele „scaunului temutei judecăți a lui Cristos", în vreme ce apostolii stau alături, unul arătînd spre El cu o mișcare liniștitoare a mîinii drepte[83].

În spatele nevoii de a găsi chipul familiar al unei ființe umane, al cărei comportament poate fi făcut inteligibil prin canoanele subînțelese ale relațiilor de patronaj din perioada romană tîrzie, putem simți o tensiune cauzată de neliniște. În cercurile ascetice, începe să se formeze o fisură în imaginea clasică tîrzie a ființei omenești. Deoarece credința clasică tîrzie a subliniat, mai mult ca orice, continuitatea calmă dintre sine și divinitate; și a fost așa prin prezentarea sinelui ca pe ultima verigă dintr-un lanț neîntrerupt de ființe intermediare. De aceea, se putea considera că identitatea unei persoane contribuie la ordinea calmă a universului[84]. Chiar și atunci cînd, în fața morții fizice, această identitate părea cel mai puțin sigură, stabilitatea legăturii cu duhul protector se considera că supraviețuiește fragmentării trupului. Tertullian putea spera la trezirea creștinului în altă lume, privind chipul senin al îngerului său[85].

* *commendatio, onis* (lat.) – recomandare; valoare, calitate deosebită; titlu de laudă (n.t.).

** *commendabilis* (lat.) – demn de atenție, de prețuit; deosebit (n.t.).

Pe la sfîrșitul secolului al IV-lea, a avut loc o schimbare profundă. Este important să o caracterizăm cu precizie, pentru a începe să o explicăm. La anumite explicații se poate renunța. Știind ceea ce știm despre structura morală a comunităților creștine din secolul al III-lea, nu e nevoie să ne gîndim că, atunci cînd s-a ajuns la păcat, deșertăciune lumească și aderare nesinceră, convertirea lui Constantin a intensificat, într-o oarecare măsură, activitățile în care contemporanii lui Origene și Cyprian se arătaseră deja capabili de un înalt și complex nivel de performanță. Ca și în cazul ideii de „convertiri în masă" și al ideii de „corupție a Bisericii", după întemeierea sa de către Constantin, avem de a face cu formule simple care ne duc mult mai puțin departe decît am crede în înțelegerea atitudinii morale exacte de la sfîrșitul secolului al IV-lea[86].

În plus, cultul sfinților s-a sugerat că ar fi rezultatul natural al existenței unor oameni care, fie ca nou convertiți, fie ca membri ai unei Biserici tot mai laice, au sperat, mărind numărul mijlocitorilor, să găsească un drum către cer mai ușor decît calea dreaptă și îngustă oferită de comunitățile creștine primitive. S-a spus despre noua devoțiune față de sfinții patroni că este „expresia unei evlavii care, cu mult timp în urmă, a renunțat la efortul de a prelua asupra sa cerințele cucerniciei"[87].

Totuși, ar fi posibil să privim schimbarea de atitudine ca producîndu-se din alte motive, mai tainice, cu consecințe mai largi. Căci *impresarios* ai noului cult sînt exact aceia care au luat asupra lor povara copleșitoare a cucerniciei pretinse de modul de viață ascetic. Așa cum am văzut în capitolul anterior, nu erau genul de oameni care să-și permită a fi descurajați de către membrii de rînd ai congregației lor; nici nu erau dispuși să facă vreun fel de concesii credințelor „superstițioase"[88].

Ceea ce s-a schimbat cu adevărat în toată lumea creștină este simțul clasic tîrziu al stabilității identității. Meditația tristă a lui Augustin pe această temă este doar un exemplu al gîndurilor negre ale „slujitorilor" ascetici „ai lui Dumnezeu" răspîndiți în întregul bazin mediteranean[89]. Am văzut ce chestiune importantă era aceasta pentru Sulpicius și Paulin: ambii s-au ocupat de noii companioni nevăzuți ca de personaje-model și protectori intimi pentru a găsi o idee de continuitate în viețile lor. La moarte, fisura s-a lărgit. Nimeni nu putea fi liniștit în acel moment groaznic. Macrina, stînd în pat, dreaptă, cu fața spre apusul de soare, a rostit rugăciunea lungă, sumbră, a celor aflați pe patul de moarte, care adăuga la

vechile cuvinte un simț al nesiguranței primejdioase: „Pune lîngă mine un înger de lumină, să mă ducă de mînă (...) și cel potrivnic să nu-mi stea alături pe drumul meu"[90]. După un portret al Monicăi din cartea a noua a *Confesiunilor*, în care figura întrucîtva idealizată și amenințătoare a mamei sale, așa cum a fost prezentată în cărțile anterioare, preia nuanțele trupului omenesc, fiind acum construită din trăsături de penel pline de afecțiune prin povestioare ale unor mici păcate din copilărie[91], Augustin utilizează același limbaj mohorît al primejdiei: „Nu lăsa pe nimeni să smulgă sufletul ei de sub paza Ta; nu lăsa ca, prin forță sau viclenie, leul sau balaurul să-i închidă drumul"[92]. Așa cum discipolul i-a spus avei Daniel:

> „O, părinte, și tu te temi, tu care ai devenit perfect într-o asemenea măsură?"
>
> „O, fiule, dacă Avram, Isaac și Iacob ar fi de față acum și ar spune 'drept ești', eu tot nu aș crede"[93].

Doar sfinții puteau crede astfel, în numele cuiva; doar ei puteau ajunge dincolo de prăpastia nesiguranței cu un gest omenesc, cunoscut, de acceptare:

> În a douăsprezecea zi a calendelor lui iunie, Petrus a intrat în ghearele morții. Dar fie ca martirul Baudelius, în ziua în care și el și-a dat sufletul, să încredințeze Domnului pe protejatul său drag[94].

Avem de a face cu oameni care au întors spatele ordinii măreție a universului pentru a căuta liniștea în plasa deasă a relațiilor cunoscute dintre oameni: și au făcut acest lucru parțial pentru că, în acest decor străvechi, ei au ales, la bine sau la rău, să se descopere pe ei înșiși.

CAPITOLUL PATRU

# *MORȚII FOARTE SPECIALI*

Unul dintre cele mai emoționante fragmente de antichitate târzie este fixat acum pe peretele sălii mediteraneene din Muzeul Luvru. Este epitaful unei micuțe siciliene, Iulia Florentina, „un copil scump și inocent", care a murit la vîrsta de optsprezece luni, după ce a primit botezul creștin și a cunoscut un moment de revenire și „a mai trăit patru ore, așa cum a fost înainte".

> În timp ce părinții îi jeleau moartea în fiecare clipă, vocea slavei [lui Dumnezeu] s-a auzit noaptea, interzicîndu-le să plîngă copilul mort. Trupul i-a fost înmormîntat în groapa din fața ușilor mormîntului martirilor[1].

Vedem aici o familie din bazinul mediteranean care medita asupra realității de neînțeles care era moartea. Inscripția lor amintește forța tensiunilor latente din atitudinile creștine primitive față de moarte și viața de apoi.

Căci, comparativ cu evlavia creștină din perioadele mai tîrzii, Biserica primitivă a avut tendința de a ocoli mormîntul: doliul îndelungat și lenta adaptare la marea tristețe a morții au avut tendința de a fi înlocuite printr-o credință puternică în viața de apoi. *Vox maiestatis** în noapte a intervenit pentru a opri plînsul părinților fetiței. Ceremonia procesiunii funerare a fost prezentată ca o anticipare a certitudinii învierii:

> Patet ecce fidelibus ampli via lucida iam paradisi[2].
>
> [Vezi acum o cale luminoasă ce se deschide, pentru cei credincioși, către grădina imensă a raiului].

---

* *vox maiestatis* (lat.) – vocea slavei, maiestății (lui Dumnezeu) (n.t.).

Linţoliile albe strălucitoare, tămîia, controlul strict al manifestărilor de durere[3] aminteau triumfal de biruinţa lui Cristos asupra „morţii negre"[4]. Mormintele din cimitirul creştin din perioada romană tîrzie de la Pécs au chiar un gard de zăbrele, care identifica mormîntul cu „grădina imensă a raiului"[5].

Totuşi, tristeţea mormîntului a dăinuit. Dintre toţi gînditorii de la sfîrşitul antichităţii, ar fi fost de aşteptat ca Grigore de Nyssa şi cercul său să fie cei care puteau pregăti, prin gîndirea lor, cel mai bine omenirea pentru a privi, prin această tristeţe, spre o altă lume[6]. Nici vorbă. Cînd a trebuit să îngroape trupul surorii sale Macrina alături de părinţii săi, în mormîntul familiei, l-a năpădit o veche groază faţă de morţi. Teama l-a copleşit „amintind porunca divină 'Nu dezveli goliciunea tatălui tău sau a mamei tale'". El nu a vrut să vadă „goliciunea comună din care vin toate fiinţele omeneşti". A trebuit ca trupurile părinţilor săi să fie acoperite cu un linţoliu nou, înainte ca el să se aplece asupra mormîntului pentru a-şi depune sora peste ei[7]. În afara oraşului, peisajul aspru al Anatoliei a fost presărat cu morminte părăsite, al căror conţinut era parţial expus. Grigore a presupus că, pentru toţi membrii congregaţiei sale, aceasta nu putea fi decît o imagine urîtă şi profund tulburătoare[8]. „Calea luminoasă către paradis" din arta şi liturghia creştină nu a făcut deloc mai transparentă realitatea morţii pentru omul de rînd din bazinul mediteranean.

De aici provine forţa emoţională care a conferit importanţă mormintelor martirilor. Iată, în sfîrşit, locurile de veci ale morţilor de excepţie. Ei au murit într-un mod deosebit; zac în mormînt într-un mod deosebit; acest lucru s-a văzut prin felul în care tot ce a fost mai încîntător şi mai viu în viaţa antică tîrzie se putea considera a fi concentrat în mormintele lor şi chiar (poate, după cum vom vedea, mai ales) în fragmentele detaşate din trupurile lor. De aici consolarea finală a părinţilor Iuliei. Ea, cel puţin, zăcea alături de acei morţi de excepţie, pentru care jelania era de neconceput. Cultul martirilor din antichitatea tîrzie reprezintă, de aceea, hotărîrea consecventă, a imaginarului, de a bloca prezenţa tainică, în cimitirele lumii mediteraneene, a „morţii negre".

Nu trebuie să subestimăm impulsul psihologic din spatele acestui efort. Credinţa propriu-zisă în viaţa de apoi contribuie prea puţin la explicarea sa. Ce trebuie să urmărim în acest capitol este lucrarea unei dialectici imaginative care i-a determinat pe oamenii din perioada antică tîrzie să-şi exprime, concret şi direct funcţional printre cei vii, credinţele în viaţa de apoi, concentrîndu-le asupra

figurii privilegiate a sfîntului. Să începem cu tristețea cimitirelor din perioada romană tîrzie. Ele erau foarte mari și pline de oameni foarte obișnuiți. În Polyandrion, „locul de veci al celor dispăruți" din afara localității Autun, liniștea nopții era întreruptă doar de cîteva ecouri misterioase ale psalmilor cîntați, care trădau prezența, printre atîtea mii, a „cîtorva morminte ale sufletelor credincioase, demne de Dumnezeu"[9]. Nu trebuie să uităm niciodată acest element bine definit din evlavia creștină a antichității tîrzii, mai ales așa cum a fost exprimat de acei conducători ascetici ale căror neliniști le-am descris în capitolul anterior. Rezerva mult prea trainică a mormîntului a fost modificată substanțial de foarte puțini.

Căci martirii și ceilalți sfinți erau cei predestinați: Grigore de Tours scrie despre ei ca despre „mulțimea albă ca neaua a celor aleși"[10]. Oamenii antichității tîrzii din Occidentul latin nu au suferit de neliniști caracteristice post-Reformei, legate de identitatea celor aleși. Aceștia puteau fi identificați, măcar postum, cu siguranță absolută. Astfel, cultul sfinților de la sfîrșitul secolului al IV-lea, așa cum era practicat în Africa de Nord și aiurea, i-a asigurat lui Augustin baza solidă pe care el și-a construit doctrina uluitoare a predestinării. Căci problema lui Augustin în ultimii săi ani a fost de a-i încadra pe cei nealeși, adică pe cei damnați, în țesătura neînțeleasă a înțelepciunii lui Dumnezeu[11]. Cei aleși, dimpotrivă, erau firul cel luminos. Ei nu prezentau nici o problemă pentru Augustin sau contemporanii săi. Chiar și în ultimele tratate care „tulbură rațiunea omului"[12] cînd vorbesc de dreptatea lui Dumnezeu împietrind inimile celor mulți, cei aleși au trăsături liniștitor de familiare. Calitățile lor sînt bine înrădăcinate în orizontul de așteptare al evlaviei creștine din antichitatea tîrzie[13]. Ei sînt cei care au primit de la Dumnezeu harul perseverenței: ei s-au bucurat de

> o libertate (...) protejată și consolidată prin harul perseverenței potrivit căruia lumea aceasta trebuie înfrîntă, lumea aceasta cu toate iubirile ei adînci, cu toate spaimele ei, cu toate posibilitățile ei nenumărate de a rata[14].

Și cine a perseverat pînă la moarte mai măreț și mai public decît martirii?

Se întîmplă la fel și cu nivelurile mai profunde ale gîndirii lui Augustin. Cultul martirilor este punctul cert de referință al unora dintre speculațiile sale aparent cele mai amețitoare. Siguranța neclintită cu care protecția divină a apărat persoana lui Cristos a fost extinsă la cei aleși: „Lasă mîna Ta deasupra omului din

dreapta Ta, deasupra Fiului Omului căruia i-ai dat putere în numele Tău"[15]. În mod esențial, cei aleși erau mădulare ale trupului Său mistic: „Christus (...) totus, cum membris suis"[16]. Pentru Augustin și contemporanii lui, martirii erau *membra Christi** prin excelență[17]. Mîna lui Dumnezeu care a stăruit în neclintire deasupra lui Cristos, a stat și deasupra aleșilor Săi: un sicriu cu relicve din secolul al V-lea arată chiar această mînă a lui Dumnezeu ținînd a coroană deasupra martirului, din al cărui trup un fragment se află în sicriu[18]. Martirul însuși și, mai tîrziu, sfîntul, este adesea reprezentat în postura Celui Răstignit[19]. Aceasta îl identifică nu doar cu suferințele lui Cristos, ci și cu stabilitatea statutului său de ales și cu siguranța triumfului său.

În predicile despre martiri, pe care Augustin le-a ținut chiar la sfîrșitul vieții sale, nu ni se lasă nici o îndoială asupra a ceea ce a însemnat pentru el *donum perseverantiae*, harul perseverenței pînă la moarte. Sînt extraordinare ca evocări ale intensității dragostei de viață și ale atracției tainice a trupului omenesc, de care sufletul se rupe fără voie:

> Ei iubeau cu adevărat viața aceasta; totuși, chibzuiau în privința ei. Se gîndeau cît de mult ar trebui să iubească lucrurile eterne, dacă erau capabili de o asemenea dragoste profundă pentru lucrurile trecătoare[20].

Cultul martirilor a restabilit la intervale regulate de-a lungul anului memoria acelor bărbați și femei cărora li s-a dat harul perseverenței și s-a știut că li s-a dat. Dacă învățăturile lui Pelagius despre libera voință și posibilitatea perfecționării aveau în ele ideea de a transforma congregațiile creștine într-o comunitate de sfinți[21], atunci doctrina lui Augustin despre predestinare avea avantajul incalculabil că putea explica acestor congregații cum au produs odată eroi.

Astfel, dacă cei aleși erau stelele de pe Cerul lui Dumnezeu, Dumnezeu a răspîndit o Cale Lactee formată din asemenea stele deasupra lumii creștine sub chipul mormintelor sfinților[22]: mormîntul Sfîntului Felix din afara Nolei era locul în care acea „stea" a venit să se odihnească pe pămînt[23]. Totuși, nu toată lumea putea trăi la fel de confortabil în contemplarea acestor cîteva puncte luminoase, așa cum puteau *impresarios* ai cultului martirilor. Deoarece desființînd vechea barieră dintre Cer și Pămînt, cultul

* *membra Christi* (lat.) – mădularele lui Cristos (n.t.).

sfinților se afla în pericolul de a înființa o barieră la fel de solidă pe pământ: diferența dintre mormintele lor și miile de morminte obișnuite care le înconjurau putea părea la fel de imuabilă ca și străvechea falie dintre pământ și strălucirea de neatins a Căii Lactee. Lumina lor pură servea doar la adîncirea întunericului din jur și sporea atît de imperceptibil obscuritatea eternă a morții obișnuite.

Lucrările lui Grigore de Tours, de exemplu, ne arată un om pentru care simțămîntul ravagiilor universale ale păcatului a lăsat intacte doar mormintele sfinților. Iată felul în care Grigore și contemporanii săi și-au amintit invazia lui Attila în Galia:

> Ei spun că, înainte de venirea acelor dușmani ai credinței, un om cucernic a avut o viziune în care i s-a arătat diaconul binecuvîntat Ștefan stînd de vorbă cu sfinții apostoli Petru și Paul și spunînd astfel: „Vă rog, preafericiților, să preîntîmpinați prin mijlocirile voastre arderea orașului Metz..." Și ei i-au răspuns: „Mergi în pace, frate drag, doar capela ta nu o va arde focul. Dar în privința orașului, nu putem face nimic, pentru că hotărîrea voinței Domnului a fost deja luată"[24].

În numeroasele orașe distruse din Galia evului mediu timpuriu, contemporanii au observat că doar mormintele sfinților au rămas intacte[25].

Nu era o perspectivă liniștitoare. Dacă o epocă are parte de ereziile pe care le merită, ca formulări în termeni mai consecvenți și mai radicali ale presupunerilor neexprimate și tensiunilor credinței contemporane, atunci Grigore a avut parte de erezia pe care a meritat-o – un preot care se îndoia de învierea morților. Cristos a înviat, spunea el; dar de ce să extindem acest privilegiu la oamenii căzuți? Mormintele martirilor, care au atras atenția episcopului său, erau prea puține și prea departe unele de altele comparativ cu apăsarea cumplită a morții asupra majorității celor dispăruți. Desigur, „hotărîrea voinței Domnului" care a doborît orașul Metz a doborît întreaga rasă umană de la căderea lui Adam:

> Căci pămînt ești și în pămînt te vei întoarce.
>
> Că vînt a trecut peste el și nu va mai fi și nu se va mai cunoaște încă locul său[26].

Pe acest fond ostil trebuie să plasăm apariția poeziei, artei și tămăduirilor prin care oamenii din antichitatea tîrzie au încercat să anihileze asemenea gînduri negre legate de mormintele martirilor.

În impresionantul studiu al pietrelor tombale din Noua Anglie puritană, Allan Ludwig citează poeziile religioase personale ale lui Edward Taylor:

> Pentru tine, [Cristos] a Luminat a Morții sumbră, sumbră-nfățișare
> Și a făcut ca vîrful degetelor Reci să picure-ndurare.

La aceasta, el adaugă următorul comentariu:

> După cîte se pare, înțelegerea noastră nu mai este suficient de dialectică pentru a cuprinde viața și moartea într-un singur simbol. Nici o grupare de simboluri din Noua Anglie nu a stîrnit mai multe controverse decît acele simboluri ale schimbării care pretind că transformă moartea sumbră în grație caldă sub ochii noștri[27].

Citez acestea parțial pentru a măsura distanța dintre atitudinile creștine față de moarte de la începutul perioadei moderne și cele aplicate cultului martirilor în antichitatea tîrzie. Martirii au triumfat asupra morții; iconografia sfinților din antichitatea tîrzie nu a făcut nici o încercare de a cuprinde „moartea sumbră" și „grația caldă" într-un singur simbol. După cum scria André Grabar, „Imaginile relicvelor martirilor nu au fost niciodată, în nici un caz, imagini ale unui *memento mori*; mai degrabă, au încercat, prin toate mijloacele pe care le aveau la dispoziție, să proclame suprimarea realității morții"[28]. Este limpede că, într-un asemenea loc, „a Morții sumbră, sumbră-nfățișare" a fost deja „Luminată".

Totuși, aș sugera că dialectica a continuat la un nivel mai profund al imaginarului. Este greu de explicat forța de gheizer cu care credința în vindecări miraculoase la morminte sau legate de osemintele martirilor a explodat în toată lumea mediteraneană, dacă nu reținem influența pe care o asemenea dialectică a avut-o. Luînd în considerare aceste influențe și nu doar afirmațiile pe deplin ortodoxe despre viața de apoi și învierea morților cu care Grigore a răspuns preotului său tulburat de îndoieli, ne apropiem de capacitatea caldă a congregațiilor creștine de a se identifica cu aceste stele potențial de neatins, martirii, și de a face acest lucru mai ales în apropierea rămășițelor lor pămîntești.

Dialectica noastră începe, așa cum Grigore de Tours ar fi dorit să înceapă, cu luarea în considerare a doctrinei învierii morților și a naturii odihnei sufletelor sfinților înainte de această înviere[29]. Așa cum spunea Gibbon:

> Indiferent care era condiția sufletelor de rînd în lungul interval dintre moartea și învierea trupurilor, era evident că spiritele superioare ale sfinților și martirilor nu își consumă acea parte din existența lor într-un somn tăcut și lipsit de glorie[30].
>
> Lăsați martirii să ne facă să înțelegem [spunea Maximus din Torino] în ce măsură Dumnezeu îi întărește pe cei morți[31].

Atît de multe dintre minunile legate de mormintele sfinților sînt minuni care au pus în evidență puterea nevăzută a sfinților; sînt imaginile creștinismului primitiv despre paradis în acțiune. Sumbru în observațiile legate de natura umană, așa cum se făceau în jurul său în Galia secolului al VI-lea, Grigore este de acord cu poeții creștini de la sfîrșitul secolului al IV-lea ce caută în toată lumea locuri din care oamenii pot întrezări raiul. Opera lui hagiografică abundă în muzică discretă și parfumuri misterioase, care aduceau în bazilicile din Galia o fărîmă de paradis[32]. Căci raiul era un munte acoperit cu pomi în floare, iar aerul era „înmiresmat și plin de muzică"[33].

Să luăm pomii care înfloresc la mormintele sfinților. Un analist modern al „religiei populare" ar putea vedea în ei avataruri neschimbate ale acelor copaci sfinți pe care Sfîntul Martin i-a doborît energic[34]. Totuși, este expresia unei continuități prea egale și deci prea nesigure să apreciezi semnificațiile exacte pe care acești copaci le aveau pentru un om ca Grigore. El insistă asupra unui aspect al lor: înfloresc în fiecare an. Preluînd imaginea poetică a lui Prudentius, Grigore subliniază că tocmai felul în care ei se împodobesc cu petale ca penele porumbeilor determină florile bogate din paradis să coboare în curțile cimitirelor[35]. Vegetația în floare evidențiază vigoarea unui suflet binecuvîntat: la mormîntul lui Severus, crinii uscați renasc în fiecare an, ca o imagine a modului în care omul din mormînt „înflorește asemenea unui palmier în paradis"[36].

Totuși, în miezul acestei poezii, nu sîntem niciodată departe de a „Morții sumbră, sumbră-nfățișare". Cînd Grigore a vizitat mormîntul unui martir, „fiecare dintre ai noștri și-a umplut nările cu parfumul crinilor și trandafirilor"[37]. Totuși, cînd un preot din Clermont a fost închis de episcopul său într-un mormînt din marmură de Paros, Grigore scrie: „Mulți ani după aceea, el obișnuia să descrie mirosul fetid care plutea deasupra osemintelor defuncților"[38].

Raclele morților de excepție erau scutite de realitățile morții. Nu numai pentru că sufletele ocupanților sînt în rai: liniștea profundă a somnului lor înainte de înviere se vădește în moaștele lor. Odihna trupului Sfîntului Felix îl emoționează pe Paulin atît de mult. Praful care cădea din sarcofag l-a făcut să se teamă că un animal a deranjat osemintele lui Felix; dar, ridicînd capacul, le-a văzut pentru prima oară zăcînd într-o nemișcare înspăimîntătoare[39].

La alți scriitori, învierea se poate apropia și mai mult. În poemul său funerar, Prudentius descrie culoarea ce revine în trupul reîntors la viață. Aceasta ne amintește cît de mult iubeau cei din antichitatea tîrzie un ten sănătos:

> Acești obraji care sînt acum palizi și albi din cauza morții vor avea o piele frumoasă, îmbujorată, mai încîntătoare decît orice floare[40].

Un asemenea gust, ca al lui Vergiliu, era puțin *art nouveau*. Să vedem ce spune strămoșul lui Grigore de Tours, Grigore de Langres:

> Fața îi era atît de luminoasă, încît arăta ca un trandafir. Era de un trandafiriu închis, iar restul trupului strălucea alb ca un crin. Ai fi zis că era pregătit chiar de acum pentru gloria învierii[41].

Tocmai această aducere în prezent a puterii lui Dumnezeu de a reface trupul omenesc la înviere s-a impus în fața lui Augustin cînd scria și predica la bătrînețe despre mormintele sfinților. Relatarea minunilor de la mormîntul Sfîntului Ștefan, în ultima carte a *Cetății lui Dumnezeu*, era departe de a fi o capitulare în fața „istorioarelor inepte" care circulau în mod obișnuit în cadrul „turmei"[42]. Pentru Augustin sînt mai degrabă supranaturale decît „inepte". Trădează efortul cu care Augustin, format în curentul cel mai auster imaterialist din gîndirea neo-platonică aflată la dispoziția unui om educat de vîrsta lui, a ajuns să creeze conceptul de neconceput al unei viitoare integrări a trupului și spiritului. Vindecările miraculoase înregistrate la morminte indică puterea lui Dumnezeu și grija sa permanentă pentru trup. Iar această putere, crede Augustin, este arătată cel mai bine în locurile în care se odihnesc acei morți care, potrivit credinței în milostenia inimaginabilă a învierii, au fost pregătiți să-și piardă trupurile strîns unite prin prietenie[43]. Minunile care odată l-au frapat pe Augustin, contemplativul, ca avînd semnificație redusă, ca lumini eclipsate de soarele ordinii armonioase a lui Dumnezeu, dobîndesc acum o căldură și o strălucire proprie după cum Augustin acordă mai multă atenție temerilor instinctive și dorințelor arzătoare ale trupului odată neglijat[44]:

> Știu că vrei să mai trăiești. Nu vrei să mori. Și vrei să treci de la această viață la alta în așa fel încît să nu te scoli ca mort, ci complet viu și schimbat. Asta este ceea ce dorești. Ăsta este sentimentul omenesc cel mai profund; în mod misterios, sufletul însuși vrea și instinctiv dorește acest lucru[45].

Evoluția lui Augustin a fost singulară, deoarece numai el putea să o aibă, și a fost studiată atît de atent pe cît merită[46]. Amintește faptul că o realizare intelectuală de prim ordin stă la baza a ceea ce se prezintă prea des ca o concesie tardivă în fața ponderii necugetate a „credinței populare".

Totuși, formularea de către Augustin a concepțiilor sale ulterioare și decizia de a adăuga noi informații despre cazuri locale de vindecări la canonada sa finală împotriva tuturor presupunerilor incontestabile ale concepției internaționale filosofice păgîne, sînt doar cazuri speciale în elaborarea dialecticii imaginative legate de morții foarte speciali. Rezultatul acestei dialectici a fost nu doar schițarea asociației negative dintre moartea fizică și toate resursele unei imagistici a raiului, ci și înălțarea rămășițelor pămîntești ale sfinților deasupra legăturilor normale cu un anumit loc și timp. La mormintele lor, veșnicia raiului și primul semn al învierii au ajuns în prezent. După cum spunea Victricius de Rouen: din aceste trupuri, fiecare fragment este „legat de eternitate"[47].

Cu o asemenea observație, putem atinge, probabil, cîteva dintre motivele devierii rapide și flagrante de la practica păgînă și iudaică implicată în transferul creștin al relicvelor. Relicva este un fragment desprins dintr-un trup întreg: după cum spunea Victricius, „Voi vedeți relicve infime, o mică picătură de sînge"[48]. Dar tocmai desprinderea relicvei din mediul său fizic a rezumat cel mai convingător dialectica imaginativă pe care am descris-o. Căci, cum este mai bine să suprimi realitatea morții decît îndepărtînd un fragment al trupului din contextul său originar, care e mormîntul mult prea învălmășit? Cum este mai bine să simbolizezi abolirea timpului în cazul unor asemenea morți decît adăugînd la aceasta o nedeterminare de loc? În plus, cum este mai bine să exprimi paradoxul legăturii dintre Cer și Pămînt decît cu ajutorul unui efect al „mărimilor inversate", prin care obiectul în jurul căruia s-au adunat semnif ații nenumărate trebuie să fie mic și compact? Fragmente desprinse din trupul sfinților aflate în casete de aur și argint sau în raclele lor de marmură în miniatură au ceva din calitatea incomensurabilă a unui *object trouvé**[49]. Micul tub delicat de aur în care Paulin a închis o așchie din Sfînta Cruce a sporit, prin contrastul amețitor al dimensiunilor, semnificațiile copleșitoare ale acelei cruci, pe care odată „Domnul Slavei a fost

* *objet trouvé* (fr.) – obiect găsit (n.t.).

răstignit, iar universul întreg tremura în fața Lui"[50]. Neconcordanța dimensiunilor a accentuat și mai mult măreția milosteniei lui Dumnezeu, care cade în mici picături limpezi, „ca roua lină din cer"[51].

Totuși, salvînd relicvele de legătura directă cu moartea fizică, dialectica imaginarului s-a intensificat. Căci ceea ce s-a adus au fost mici fragmente în jurul cărora se puteau aduna liber semnificațiile imaginative ale unui tip foarte special de moarte. Iar acest tip foarte special de moarte era aproape invariabil neplăcut. „Ceea ce ai în față", insista Victricius, „este sînge și țărînă"[52].

La baza fiecărei vindecări miraculoase la mormîntul unui martir din antichitatea tîrzie se afla o durere miraculoasă:

> Să nu lăsăm să treacă nici o zi, fraților [îndemna Victricius congregația la noul său mormînt], fără să ne oprim asupra acestor istorii. „Acest martir nu a pălit sub tortură; acel martir a grăbit lucrarea lentă a călăului; acesta a sorbit cu nerăbdare flăcările; celălalt a fost mutilat, dar totuși a rămas în picioare nemișcat"[53].

Căci suferințele martirilor erau minuni în sine. Relatarea morților lor, în *Passiones* (Patimi) și *Gesta martyrum* (Actele martirilor), a fost doar un element dintr-un lung șir de manifestări ale puterii lui Dumnezeu din viețile lor, continuate pînă în prezent la mormintele lor. Așa cum spunea *Decretum Gelasianum:*

> Trebuie să prezentăm spre lectură publică atît faptele sfinților în care se vede că au triumfat în ciuda nenumăratelor forme de tortură ce le-au îndurat, cît și minunata lor mărturisire a credinței. Căci care catolic se va îndoi că ei au suferit mai mult decît poate îndura o ființă omenească și că nu au suportat toate acestea prin propriile puteri, ci prin grația și ajutorul lui Dumnezeu[54]?

Eroismul martirilor a fost întotdeauna considerat ca o formă de posesiune, strict disociat de curajul omenesc normal. Cînd Felicitas a suportat durerile facerii în închisoare,

> unul dintre ajutoarele gardienilor închisorii i-a spus: „Suferi atît de mult acum – ce vei face cînd vei fi aruncată la fiare?" „Ceea ce sufăr acum", a răspuns ea, „sufăr singură. Dar atunci Acela va fi cu mine și va suferi pentru mine, căci eu voi suferi pentru El"[55].

De aici rezultă cruzimea cu care cîrmuitorii creștini au respins manifestările de curaj fizic sau moral ale unui rival: căci curajul exemplar al martirilor și apostolilor a fost scos de Dumnezeu din sfera simplei suferințe omenești fizice și a simplei rezistențe omenești morale[56].

Astfel, moartea originară a martirului și chiar agonia lungă, nesfîrșită a mărturisitorului și ascetului vibrau din cauza suprimării miraculoase a suferinței. Amintirile despre acestea au creat un vîrtej al imaginarului în mințile celor care se îmbulzeau la mormînt. A fost cu atît mai puternic, cu cît o bună parte din exprimarea deschisă a acestor suferințe a fost blocată. Imaginea clară a martirului era a unei persoane care se bucura de liniștea raiului și al cărei trup era chiar și acum atins de libertatea finală a învierii. Totuși, în spatele figurii acum liniștite a martirului, se află amintirile puternice ale unui proces prin care unui trup zguduit de o durere nesfîrșită i-a fost îngăduit odată, prin puterea lui Dumnezeu, să-și păstreze integritatea[57].

În lumea antică, vindecarea bolii era frecvent asociată cu fantezii puternice de dezmembrare violentă și reîntregire. Aelius Aristides scria:

> Cred că a visat că Zeul [Asclepios], împreună cu Telesphorus, i-a spus, în ceea ce mă privește, că este necesar să mi se îndepărteze oasele și să mi se pună nervi, pentru că cei existenți au slăbit (...) dar zeul a [mai] spus, drept consolare și învățătură, nu direct, să se scoată oasele și să se taie nervii existenți, dar că trebuie să aibă loc, cum ar veni, o anumită schimbare a celor existenți și astfel era nevoie de o mare și ciudată corecție[58].

Din acest unghi, probabil, vom putea aborda cu folos genul *passio**, povestea suferințelor sfinților. Ele au atins un nivel al semnificațiilor din mintea publicului creștin care a facilitat „marea și ciudata corecție" a vindecării.

Ca documente istorice, *passiones* reprezintă o lectură deprimantă:

> Nu a fost nevoie deci de mai multe secole, cum ne-ar plăcea să ne imaginăm, pentru a trece prăpastia ce desparte poveștile emoționante, create în focul persecuției, de literatura insipidă și pretențioasă care a făcut prea adesea ca ele să fie uitate[59].

Respinse în acest fel, ca o altă dovadă a victoriei triste a gusturilor „turmei", *passiones* care au supraviețuit din antichitatea tîrzie au fost rareori studiate după cum meritau[60]. „Insipide și pretențioase" ar putea părea unui cărturar serios care studiază istoria Bisericii primitive: dar tocmai acea calitate a repetitivității și melodramei dădea citirii lor, la marile sărbători ale sfinților, un avînt care imita ritmurile tămăduirii printre ascultători.

---

* *passio, onis*, pl. *passiones* ( lat.) – pătimire, suferință; povestirea patimilor (n.t.).

În primul rînd, *passio* a abolit timpul. Faptele martirului sau mărturisitorului au adus faptele măreţe ale lui Dumnezeu din Vechiul Testament şi Evanghelii în vremea sa. Citirea faptelor sfîntului a străpuns din nou peretele de hîrtie dintre trecut şi prezent[61]. După cum a evidenţiat un studiu al iconografiei adoptate de Paulin în mormintele de la Nola şi Fundi, timpul se comprima la mormînt: „In ihren 'geschichtliche' Darstellung, Zustandsbild und Zukunftsvision ineinander übergehen"*[62].

De aici derivă la scriitorii preocupaţi, asemenea lui Paulin, de tema mormintelor, insistenţa asupra faptului că, spre deosebire de poeţii clasici care prezentau figuri imaginare din trecutul îndepărtat, ei descriau fapte reale din prezent[63]. Aceasta a însemnat mai mult decît o validare printr-o propagandă cu procedee literare standard, care a solicitat foarte mult credulitatea cititorului[64]. Căci hagiograful înregistra momentele în care trecutul aparent apus şi viitorul inimaginabil de îndepărtat s-au precipitat în prezent. De aici rezultă o precizie plină de afecţiune şi o credinţă, unică la autorii antici, că poţi dovedi orice prin statistică. Poemele lui Paulin despre minunile de la mormîntul Sfîntului Felix au ceva din vigoarea îndrăzneaţă a acelor sculpturi din perioada romană tîrzie legate de *arte plebeia*** a începutului de secol IV, în care decorul mitologic clasic era înlocuit prin mici viniete realiste de vînătoare, comerţ sau, la Arcul lui Constantin, de război şi exercitare paşnică a puterii[65]. Spre ce ne putem îndrepta dacă nu spre lucrările hagiografice ale lui Grigore de Tours, pentru a afla aspecte cu adevărat importante despre Galia merovingiană: dimensiunile Lacului Leman şi calitatea superioară a păstrăvilor săi[66], tentaţiile tocanei de iepure în Postul Mare[67], prima menţionare a celebrei *omelette à la provençale****[68]? Natura foarte „concretă şi pretenţioasă" a acestui gen îl indispune pe critic şi îl încîntă pe istoricul social în căutare de frînturi de „culoare locală": trădează perseverenţa cu care oameni ca Paulin şi Grigore au încercat să schiţeze întîlnirea dintre trecut şi viitor în vremea lor. Căci, aşa cum Grigore repetă adesea, dacă vindecările şi milostenia nu au

* *In ihren 'geschichtliche' Darstellung, Zustandsbild und Zukunftsvision ineinander übergehen* (germ.) – În reprezentarea sa 'istorică', imaginea stării prezente şi imaginea viitorului trec una într-alta.

** *arte plebeia* (Abl. sg. de la *ars plebeia*) (lat.) – artă plebee, de rînd.

*** *omelette à la provençale* (fr.) – omletă provensală (n.t.).

existat în zilele lui, cine ar crede că au existat vreodată sau că vor exista vreodată din nou[69]?

Astfel, *passio* a adus trecutul în prezent. Coincizînd așa cum a coincis cu punctul culminant al sărbătorii sfîntului, citirea acestei *passio* a dat o înfățișare vie, trecătoare, acelei *praesentia** nevăzute a sfîntului. Cînd se citea *passio*, sfîntul era „cu adevărat" acolo: un miros dulce umplea bazilica[70], orbii, ologii și demonizații începeau să strige că acum îi simt puterea vindecătoare[71], iar cei care l-au jignit în trecut aveau motive să tremure[72]. Vom vedea cum ceremonia sărbătoririi sfîntului, mai ales în Galia secolului al VI-lea, scotea în evidență emoția legată de *praesentia* sa și amplifica speranța că *potentia*** sa va apărea imediat: căci puterea sfîntului era cu atît mai eficientă cu cît, asemenea tuturor marilor oameni din antichitatea tîrzie, sfîntul știa să-i amplifice la maximum impactul prin inaccesibilitate prelungită. Deși aceste *passiones* ne-ar putea părea „insipide și pretențioase", ca și predecesoarele lor laice, la fel de hulite, panegiricele, prezentarea lor era un moment consacrat dintr-un ritual al puterii[73]. Fără o *passio*, *praesentia* sfîntului era lipsită de greutate. Să luăm exemplul Sfîntului Patroclus de Troyes:

> Oamenii din acel loc au acordat puțină venerație acestui martir, deoarece povestea suferințelor sale nu era cunoscută. Este obiceiul ca omul de pe stradă să venereze mai atent pe acei sfinți ai lui Dumnezeu ale căror fapte sînt citite cu voce tare[74].

Totuși, doar a vorbi în termeni emoționali nu ajunge. Mi se pare că citirea în public a unei *passio* era, în sine, o *psychodrame**** care mobiliza în ascultător acele puternice închipuiri de dezintegrare și reîntregire ce se ascundeau în subconștientul anticilor. Astfel, dintre patimile copte ale martirilor, acelea care relatează cu cele mai cumplite detalii dezmembrarea și reîntregirea miraculoasă a trupului martirului sînt tocmai cele legate de bine cunoscutele racle tămăduitoare[75].

Să ne întoarcem la unii autori creștini de expresie latină. Există deja un element puternic de *psychodrame* în *Peristéphanōn* (Despre coroanele martirilor) a lui Prudentius. Poemele sale insistă asupra dezintegrării trupurilor martirilor și asupra păstrării

---

* *praesentia, ae* (lat.) – prezență (n.t.).

** *potentia, ae* (lat.) – putere, forță, influență (n.t.).

*** *psychodrame* (fr.) – reprezentare teatrală terapeutică, în care pacientul joacă el însuși un rol potrivit situației sale (n.t.).

finale a integrității lor. Slăbiciunile trupului sînt dezvăluite cu precizie macabră[76]. Prudentius a dorit ca toți cititorii săi să resimtă dezintegrarea începută o dată cu Căderea în păcat acționînd în fiecare clipă, în fiecare fibră a lor: „Membra morbis exedenda, texta venis languidis"*[77]. Suferințele martirilor completează descompunerea „acestui mădular jupuit de carne, pe care boala stăruie la nesfîrșit".

> Pornește, atunci, călăule, să arzi și să tai,
> Despică părțile acestui lut compact,
> Ușor e să distrugi un trup așa firav[78].

Ajungînd să simtă groaza față de trupul în dezintegrare, cititorul este liniștit de triumful integrității asupra dezintegrării. Căci, în vreme ce trupul e „zugrăvit cu șuvoi peste șuvoi de sînge", esența sa, sufletul, rămîne întreg[79].

Pentru Prudentius, integritatea constă în primul rînd în supraviețuirea sufletului neatins. Autorul de mai tîrziu al unei *passio* a Sfintei Eulalia merge mai departe: trupul însuși a devenit simbol al triumfului martirului asupra dezintegrării. Cu cicatricele acoperite de zăpadă albă, strălucitoare, trupul Sfintei Eulalia a atîrnat pe eșafod timp de trei zile, „întreg și neatins".

> O, venerabilă martiră, care ai oferit un asemenea spectacol superb *[tam gratissimum expectaculum]* concetățenilor tăi, învingînd slăbiciunea din trecut, întărind prezentul, învățînd vremurile viitoare[80].

*Gratissimum expectaculum* al suferinței prelungite a Eulaliei a dat o formă generoasă proceselor prin care durerea distrugătoare putea fi alinată și trupul putea recîștiga o stabilitate și o puritate desăvîrșită.

În relatarea lui Grigore despre relațiile lui cu acele morminte, la care suferințele sfinților erau reprezentate public în *passio* și reamintite de discipolii lor, putem descoperi o dialectică imaginativă în acțiune la nivelul său cel mai profund. Atît de multe dintre vindecările pe care le-a experimentat el însuși s-au desfășurat în locuri legate de un moment perfect corespunzător al suferinței martirului. Tocmai intimitatea legăturii emoționale dintre credincios și companionii săi invizibili, de care ne-am ocupat în capitolul

* *Membra morbis exedenda, texta venis languidis* (lat.) – Mădulare ce urmează să fie roase de boli, întrețesute cu vene ostenite.

anterior, a făcut ca identificarea aceasta să pară destul de naturală. Grigore, *peculiaris alumnus** al Sfîntului Iulian de Brioude[81], a fost vindecat de o durere de cap violentă provocată de insolație prin scufundarea capului în fîntîna Sfîntului Iulian, adică în izvorul în care capul martirului însuși a fost spălat după durerea zdrobitoare a decapitării[82]. Adesea depășim identificarea, trecînd spre o formă de răsturnare emoțională. „A Morții sumbră, sumbră-nfățișare" este atît de iluminată de către martir, încît o tortură care a provocat odată suferință intensă este acum mijlocul cel mai potrivit pentru alinare. Inelele de piatră în care au fost fixate cu plumb topit picioarele Sfîntului Benignus reprezintă acum un loc unde se adună apă diafană, ale cărei picături l-au vindecat pe Grigore de durerea cumplită provocată de o infecție oculară[83].

Inversarea emoțională a suferinței era o temă care a reușit întotdeauna să scoată la lumină tot entuziasmul poeților creștini de expresie latină. Călătorind prin orașele din Galia, versurile lui Venantius Fortunatus despre mormintele sfinților martiri excelează în asemenea inversări:

> Et corpus lacerum corpora multa fovet**.
>
> El, a cărui sănătate luă sfîrșit cu-o moarte sumbră,
> Acum dă viață multora păstrîndu-și-o și pe a sa[84].

Grigore și Venantius sînt ultimii autori de expresie latină de care se ocupă studiul acesta. Ambii rezumă sensibilitatea unei întregi epoci. Este ceva normal să se facă o delimitare netă între ei, ca și cum ar reprezenta trecerea de la o eră la alta, să se alăture rigurozitatea protomedievală a lui Grigore, episcop de Tours, și acea *dulcedo**** clasică a lui Venantius, italianul rătăcitor. Helen Waddell scria odată:

> Și în lumea sumbră, deși cu haz, a lui Grigore de Tours, brutală și desfrînată, ale sale [ale lui Venantius] *aperçus***** de lucruri frumoase, un papagal verde pe o tapiserie, violete și primule pe altar la Paști, lumina lunii pe o podea de biserică, sînt dovada că simțul frumosului persista[85].

---

* *peculiaris alumnus* (lat.) – discipol, elev special, excepțional (n.t.).

** *Et corpus lacerum corpora multa fovet* (lat.) – Și trupul sfîrtecat [al martirului] tămăduiește trupuri multe.

*** *dulcedo, inis* (lat.) – dulceață, farmec (n.t.).

**** *aperçu* (fr.) – expunere, relatare, descriere (n.t.).

Ceea ce am văzut noi, însă, este opusul unei „persistențe" a frumuseții trecătoare a lumii clasice. Ni s-a oferit în schimb un crescendo, atent întreținut, de frumusețe în poezie, ceremonial și arte plastice pe o temă nouă și obsedantă. Grigore și Fortunatus iau parte la realizarea emoțională extraordinară care este apariția cultului sfinților în antichitatea târzie. Amîndoi au transformat *summum malum** al morții fizice, precedate de suferință, într-o temă în care a putut fi condensat tot ce a fost mai frumos și mai rafinat în epoca lor. Fără această realizare, „elenismul veșnic" legat de frumusețea chipurilor sfinților din rai, care se uitau în jos la Venantius ce creștea la Ravenna, oraș a cărui grație clasică obsedează încă vizitatorul, s-ar putea să fi avut mai puține motive să persiste în Apus.

* *summum malum* (lat.) – răul cel mai mare, culmea nenorocirii (n.t.).

CAPITOLUL CINCI

# *PRAESENTIA*

Într-un moment caracteristic de dezaprobare pătrunzătoare, Hegel a scris despre evlavia din evul mediu:

> Sfîntul ca lucru poartă caracterul exteriorității, pretîndu-se astfel la a trece în posesia unui altuia contra mea, poate să se afle în mîină străină, deoarece procesul nu se petrece în spirit, ci este mijlocit prin însăși starea lucrurilor. Bunul suprem al omului se găsește în alte mîini[1].

Hegel vorbea de rolul clerului ca păzitor al Euharistiei în evul mediu. Dar și în cultul relicvelor, evlavia de la sfîrșitul antichității și începutul evului mediu a trăit cu entuziasm în concordanță cu criticile sale. Acest cult a excelat în precizie. *Hic locus est:* „Aici este locul" sau, pur și simplu, *hic* este un refren care apare în toate inscripțiile mormintelor martirilor de la începuturi în Africa de Nord[2]. Sfîntul era disponibil într-un singur loc și în fiecare asemenea loc era accesibil unui grup într-un mod în care nu putea fi accesibil oricui altcuiva aflat în altă parte.

Localizînd sfîntul în acest fel, creștinismul din antichitatea tîrzie se putea hrăni cu lucrurile de la distanță și cu bucuriile din apropiere. Această distanță putea fi o distanță fizică. Pentru aceasta, pelerinajul era remediul. După cum a spus Alphonse Dupront atît de succint, pelerinajul a fost „une thérapie par l'espace"*[3]. Pelerinul s-a angajat în „terapia prin spațiu" recunoscînd că ceea ce și-a dorit nu se putea obține din mediul apropiat[4].

---

* *une thérapie par l'espace* (fr.) – o terapie prin spațiu, o spațio-terapie (n.t.).

Distanța putea simboliza nevoi nesatisfăcute, astfel încît, continuă Dupront, „le pèlerinage demeure essentiellement départ": pelerinajul rămîne în esență plecare[5]. Dar distanța urmează a fi depășită; experiența pelerinajului activează o dorință aprinsă de apropiere intimă. Căci pelerinii care ajungeau la destinație, după „spațioterapia" evidentă pe care o presupunea o călătorie lungă, se pomeneau supuși aceleiași terapii prin natura mormîntului însuși. Efectul „mărimilor inversate" acutiza sentimentul distanței și dorința prin refacerea în mic a lungilor întîrzieri ale pelerinajului. Căci arta mormîntului în antichitatea tîrzie este o artă a suprafețelor închise. În spatele acestor suprafețe, zăcea sfîntul, fie complet ascuns, fie întrezărit prin deschideri înguste. Opacitatea suprafețelor sporea conștiința inaccesibilității ultime în această viață a persoanei pentru a cărei atingere au străbătut asemenea lungi distanțe[6].

La Tebessa, drumul spre mormînt, trecînd peste ziduri înalte, șerpuind pe sub arce, traversînd curți și, în final, coborînd într-o încăpere mică, pe jumătate îngropată, reprezenta un microcosmos al lungii călătorii a însuși pelerinajului[7]. La mormîntul Sfîntului Laurențiu din Roma, primul semn al patronajului de către un împărat creștin a presupus o sporire a efectului distanței; Constantin a instalat șiruri de trepte care urcau și coborau de la mormînt și „a închis" mormîntul propriu-zis cu un grilaj din argint solid cîntărînd o mie de livre, încă ținînd astfel groapa lui Laurențiu la o mică distanță de pelerini[8]. La mormîntul Sfîntului Petru, se desfășura un întreg ritual de acces:

> Oricine vrea să se roage acolo [scrie Grigore de Tours] trebuie să descuie porțile care înconjoară locul, să treacă deasupra mormîntului și, deschizînd o mică fereastră, să iasă cu capul prin ea și acolo să-și facă rugăciunea de care are trebuință[9].

Cheile de aur pentru deschiderea acestor porți erau relicve din timpul pelerinajului la Roma, venerate și potențial făcătoare de minuni[10], la fel ca și micile pînze, *brandea**, pe care pelerinii le coborau spre mormîntul de dedesubt, trăgîndu-le înapoi după binecuvîntarea Sfîntului Petru[11]. Atunci cînd tînărul prinț Iustinian a scris de la Constantinopol cerînd un fragment din trupul neprețuit al Sfîntului Petru însuși, a fost refuzat categoric și i s-a trimis în schimb o asemenea pînză, introdusă printr-o fereastră specială[12].

* *brandeum, i,* pl. *brandea* (lat.) – banderole de in sau mătase învăluind ca niște centuri relicvele sacre, moaștele sfinților (V. Sf. Grigore cel Mare, *Ep.*, III, 30).

O dorință de apropiere, ținută atît de atent în suspensie, a explodat din cînd în cînd. Aristocrata Megetia din Cartagina, după cum am văzut, s-a dedicat „spațio-terapiei" plecînd de lîngă familia sa la mormîntul Sfîntului Ștefan în apropiatul Uzalis[13]. Dar nu putea rămîne doar la atît:

> În timp ce ea se ruga acolo unde era mormîntul cu sfintele moaște, bătea la poartă, nu numai cu dorințele inimii ei, ci și cu întreg trupul, încît micul grilaj din fața relicvelor s-a deschis în urma impactului; iar ea, luînd cu asalt Regatul Cerului, și-a întins capul înăuntru și l-a culcat pe sfintele moaște care zăceau acolo, udîndu-le cu lacrimile ei[14].

Tensiunea atent întreținută între distanță și apropiere a asigurat un lucru: *praesentia*, prezența fizică a sfîntului, fie în mijlocul unei comunități, fie în posesia unor indivizi, era cea mai mare binecuvîntare de care se putea bucura un creștin al antichității tîrzii. Căci, așa cum am văzut în capitolele anterioare, *praesentia* asupra căreia se concentra un entuziasm atît de impetuos era prezența unei persoane nevăzute. Credincioșii care ieșeau în masă din Roma și se îndreptau spre mormîntul Sfîntului Laurențiu, pentru a-i cere ajutorul sau a-și îngropa morții lîngă mormîntul lui, nu mergeau pur și simplu la un loc de veci; mergeau într-un loc să întîlnească o persoană – *ad dominum Laurentium**[15]. Am mai remarcat cum persoana nevăzută poate fi prezentă cu totul acolo unde se află doar un fragment din rămășițele sale pămîntești și chiar obiecte, cum ar fi *brandea* Sfîntului Petru, care doar au fost în contact cu respectivele rămășițe[16]. În consecință, lumea creștină a ajuns să fie acoperită cu mici fragmente din relicvele originale și cu „relicve de contact" considerate, ca și în cazul Sfîntului Petru, ca fiind încărcate de *praesentia* lui, asemenea oricăror rămășițe pămîntești[17]. Transferările – mutările relicvelor la oameni – și nu pelerinajele – deplasările oamenilor la relicve – au predominat în antichitatea tîrzie și evul mediu timpuriu. Un comerț intens cu relicve, însoțit de furturi frecvente ale acestora, se numără printre aspectele cele mai dramatice, ca să nu spunem picarești, ale creștinătății apusene din evul mediu[18]. Doar comparativ recent au reușit medieviștii să explice acest comportament uimitor[19].

Să analizăm un moment natura și consecințele imediate ale credințelor care au încurajat mai întîi transferul relicvelor la sfîrșitul secolului al IV-lea. Dacă relicvele puteau călători, atunci distanța

---

* *ad dominum Laurentium* (lat.) – la Sfîntul Laurențiu (n.t.).

dintre credincios și locul în care putea fi găsit sfîntul înceta să mai fie o distanță fixă, fizică. A preluat calitatea schimbătoare a relațiilor sociale din perioada romană tîrzie: distanțele dintre grupuri și persoane erau străbătute prin gesturi de milostenie și ajutor[20], iar lungimile periculoase ale sistemului imperial de comunicații erau depășite printr-o ideologie, întreținută cu efort, de unanimitate și bună înțelegere[21]. Cei la care se afla sfîntul, sub forma unor relicve portabile, puteau demonstra *gratia** împărțind aceste lucruri minunate cu alții și aducîndu-le din locurile în care au fost, odată, exclusiv la dispoziția comunităților răspîndite în lumea romană. În spatele fiecărei relicve recent depuse în racla sa din bazinul mediteranean, trebuia să stea un gest precis de bunăvoință și solidaritate. Inscripția de pe un mormînt african demonstrează pur și simplu realitatea distanței străbătute: „O bucată din lemnul Crucii, din Țara Făgăduinței, unde s-a născut Cristos"[22]. Dar Paulin, scriind inscripții pentru prietenul său Sulpicius Severus, nu lasă nici o îndoială asupra nuanței liniștitoare de prietenie umană din spatele „momentului de emoție intensă și teribilă"[23] al sosirii unui asemenea fragment la Nola:

> Hoc Melani sanctae delatum munere Nolam
> Summum Hierosolymae venit ab urbe bonum.
>
> [Adus ca dar Nolei de către Sfînta Melania,
> acesta, cel mai important dintre toate lucrurile, a venit din cetatea Ierusalimului][24].

În consecință, transferul relicvelor, mai ales din Țara Sfîntă în comunitățile creștine din bazinul mediteranean de vest, poate servi istoricului ca „indiciu" sigur care să îi permită radiografierea sistemelor complicate de patronaj, alianțe și danii care legau elitele laice și cele clericale din Răsărit și Apus în Imperiul Roman tîrziu. Recent, tema pelerinajelor însemnate și a transferurilor de relicve a trecut din domeniul obiectiv al studiului hagiografic al antichității la o serie de lucrări elegante pe tema patronajului și politicii în rîndul claselor conducătoare creștine de la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea – mă refer mai ales la opera lui David Hunt în Anglia și Ken Holum de la University of Maryland[25].

Aș dori să punctez cîteva dintre implicațiile acestei evoluții. Dorința de pelerinaj și „spațio-terapia", legate de faptul neutru că un peisaj anume se află la o distanță constantă de alte centre, au

* *gratia, ae* (lat.) – grație, recunoștință, îndurare, milostenie; prietenie (n.t.).

fost desprinse dintr-un cadru pur geografic: sfîntul putea fi adus tot mai aproape prin gesturi de bună înțelegere și danie, pe care oamenii din antichitatea tîrzie și evul mediu timpuriu le-au prețuit ca pe un liant al lumii lor sociale. O rețea de „acțiuni interpersonale", care purtau toate conotațiile relațiilor de generozitate, dependență și solidaritate din perioada romană tîrzie, a ajuns, într-o generație, să lege coasta Atlanticului de Țara Sfîntă; și, astfel, aceste „acțiuni interpersonale" au facilitat și au amplificat tendința de a transforma depărtarea la care se afla sfîntul într-o bucurie profundă a apropierii.

Fără o rețea puternică și cuprinzătoare de relații de *amicitia* și *unanimitas** între *impresarios* ai cultului sfinților de la sfîrșitul secolului al IV-lea, relicvele nu ar fi călătorit la fel de departe, de rapid sau cu la fel de multă autoritate necontestată. Dacă lucrul acesta nu s-ar fi întîmplat, dacă transferul de relicve nu ar fi cucerit un loc major în evlavia creștină, peisajul spiritual al lumii mediteraneene creștine ar fi fost foarte diferit. Ar fi semănat cu cel al lumii islamice de mai tîrziu: sfîntul s-ar fi aflat mereu doar în cîteva zone privilegiate, cum era Țara Sfîntă, și în „cetăți ale sfinților", ca Roma. Ar fi existat o Mecca de tip creștin sau o Kerbela creștină, dar nu ar fi avut loc răspîndirea hotărîtoare a cultului marilor sfinți, ca Petru și Paul, dincolo de vechile frontiere ale lumii romane, cum s-a întîmplat în Europa evului mediu timpuriu. Oriunde altundeva, sfîntul ar fi fost legat de particularitatea mormintelor locale, care au avut un prestigiu mic sau nu au avut deloc în afara regiunii lor[26]. Pe la începutul secolului al V-lea, harta strict „geografică" a disponibilității sfinților, care a legat *praesentia* acestora de accidentele de loc și istorie zonală, a fost ireversibil modificată printr-o rețea de noi locuri de cult, stabilite prin transferurile de relicve, care au reflectat dependența comunităților răspîndite în toată Italia, Galia, Spania și Africa de spiritul întreprinzător și de generozitatea unei generații remarcabile de prieteni la distanță.

Studii recente ale contextului social și politic al transferurilor de relicve au dezvăluit, cu detalii atît de încîntătoare și chiar periculoase, relațiile și mobilurile principalilor participanți, încît nu trebuie să uităm sursa primordială a lucrurilor bune, care, considerau oamenii din antichitatea tîrzie, se află la baza poveștii

* *unanimitas, atis* (lat.) – acord deplin, armonie desăvîrșită, unanimitate (n.t.).

agitate a descoperirii, transferului, acaparării – chiar, uneori, a furtului fățiș – al sfinților. Dumnezeu a dat relicvele: în primă instanță, permițînd descoperirea lor și apoi, permițînd transferul lor. După cum spunea Augustin într-o predică despre Sfîntul Ștefan: „Trupul său a stat ascuns atîta timp. A ieșit la vedere cînd a vrut Dumnezeu. A adus lumină în toate ținuturile, a făcut atîtea minuni"[27]. Nicăieri nu a strălucit mai limpede aura de argint a iertării lui Dumnezeu din spatele norului negru al simțului păcatului din antichitatea tîrzie decît în relatările despre descoperirea și transferul relicvelor. Căci aceste relatări dovedesc un simțămînt al miraculoasei grații divine, care permite ca un lucru atît de neprețuit cum era *praesentia* sfîntului să devină accesibil congregațiilor creștine la ele acasă și în timpurile lor.

În spatele limbii latine stîngace din relatarea făcută de preotul Lucianus descoperirii trupului Sfîntului Ștefan pe un cîmp din afara satului Caphargamala, în 415, sesizăm speranțele și temerile vorbitorilor de aramaică din zonă[28]. Lucianus a fost sfătuit să anunțe vestea cea bună episcopului Ierusalimului:

> Căci este deosebit de nimerit să fim edificați în timpul preoției tale (...) Căci lumea este în pericol din cauza atîtor păcate în care cade zilnic[29].

Cînd sicriul Sfîntului Ștefan și-a făcut, în fine, apariția, atingerea harului divin a fost copleșitoare:

> În acea clipă, pămîntul s-a cutremurat și din acel loc a ieșit un parfum îmbătător, cum nimeni n-a cunoscut vreodată, atît de abundent încît am crezut că ne aflăm în grădina minunată a raiului. Și chiar la acel ceas, din mireasma acelui parfum, șaptezeci și trei de persoane s-au vindecat[30].

Această grație a fost și mai clar confirmată de o aversă de ploaie, care a pus capăt secetei cumplite a iernii:

> Și pămîntul a băut pe săturate și toți cei de față L-au preamărit pe Domnul, datorită lui Ștefan cel Sfînt și pentru că Domnul nostru Isus Cristos a binevoit să deschidă acestei lumi aflate în pericol comoara Sa cerească de îndurare și bunătate[31].

De aceea, descoperirea unor relicve era mai mult decît un act de arheologie pioasă, iar transferul lor, mult mai mult decît o nouă formă ciudată de cunoaștere creștină: ambele acțiuni au evidențiat, într-un moment și într-un loc anume, imensitatea milostivirii lui Dumnezeu. Ele au anunțat momente de clemență. Au adus în prezent un simț al mîntuirii și iertării.

Ele au concentrat încrederea publică. Astfel, nu este nimic ciudat în hotărîrea istoricului Bisericii, Sozomen, de a-și încheia

istoria cu povestea descoperirii și transferului la Constantinopol al relicvelor profetului Zaharia. Un asemenea eveniment a evidențiat, mai bine chiar decît a făcut-o încetarea invaziei barbare și a războaielor civile, starea de încredere publică cu care scriitorul a considerat înțelept să încheie o relatare despre prosperitatea de care se bucura Imperiul de Răsărit sub Theodosiu II. Dumnezeu și-a manifestat aprobarea față de domnia lui Theodosiu II făcînd accesibilă locuitorilor imperiului său *praesentia* mortului demult îngropat[32].

Un sentiment al grației divine stă la baza descoperirii, transferului și instalării relicvelor. În acest fel, relicvele propriu-zise s-ar putea să nu fi fost la fel de importante ca și gestul invizibil al iertării dumnezeiești care le-a făcut accesibile, în primul rînd; și astfel, puterea lor în comunitate a fost în mare măsură concentrarea hotărîrii acelei comunități de a crede că Dumnezeu a considerat că ea merită *praesentia* sfîntului. În această lumină putem vedea cel mai bine scurgerea continuă de relicve spre noua capitală, Constantinopol[33]. Evenimentele precise ale descoperirii relicvelor și ceremoniile legate de sosirea și instalarea lor au contat mai mult decît simplul fapt al prezenței lor în oraș. Multe relicve au căzut în uitare după sosirea lor. Ce avea importanță era sosirea propriu-zisă. Acesta a fost un indiciu clar al capacității eterne a lui Dumnezeu de a-i ierta pe locuitorii încercatului oraș, aflat în plină dezvoltare[34]. Ca recunoaștere de către Dumnezeu a „destinului evident" al noii capitale și a dreptului său la supraviețuire, transferurile de relicve au fost atent amintite în artă și liturghie, pe picior de egalitate cu acele momente binecuvîntate în care Dumnezeu a oprit huruitul îngrozitor al trepidațiilor pămîntului[35].

De aceea, descoperirea și instalarea relicvelor au fost însoțite de un simțămînt al iertării și o îmbunătățire a stării morale. Tocmai din cauza aceasta, oamenii din perioada romană tîrzie s-au simțit liberi să caute, în ceremoniile legate de cultul sfinților, o copie perfectă a relațiilor sociale care îi preocupau atît de mult. Căci ravagiile păcatului în relațiile sociale și personale din antichitatea tîrzie erau întrerupte în acele momente înălțătoare, cînd persoanele nevăzute își preluau locul în comunitate: *praesentia* sfîntului putea fi asociată cu evenimentele vădit pozitive dintr-o lume mult prea răvășită de evenimente negative. În consecință, ceremonia și literatura legate de sosirea, instalarea și celebrarea anuală a cultului unui sfînt patron în bazinul mediteranean de vest, de la sfîrșitul secolului al IV-lea pînă în secolul al VI-lea, au construit un model

de relații ideale. Acest model a ajutat locuitorii orașelor să înțeleagă realitățile triste și ambivalente ale vieții din provinciile occidentale în ultimul secol al Imperiului de Apus și în primul secol al domniei barbare. Dacă, așa cum scria odată Ortega y Gasset, „Virtuțile care contează cel mai mult pentru noi sînt cele pe care nu le avem", atunci cultul sfinților, din secolul al IV-lea încolo, a evidențiat virtuțile ce lipseau oamenilor din perioada romană tîrzie și pe care ei le doreau cel mai mult: buna înțelegere și exercitarea morală a puterii. Să examinăm modul în care cultul sfinților a exprimat aceste două teme în viața publică a comunităților creștine. Mai întîi, tema bunei înțelegeri.

În primul rînd, transferul relicvelor a simbolizat solidaritatea nou dobîndită a unei clase din întreg imperiul. Sfîrșitul secolului al IV-lea a asistat la formarea unei noi elite creștine de episcopi și nobili pelerini. Așa cum sofiștii din secolul al II-lea p. Chr. au aflat că patronajul împăraților romani și alianța cu familiile romane conducătoare i-au înălțat brusc de pe poziții de importanță pur locală pînă la nivelul unui rol în imperiul luat în ansamblu, rol „remarcabil și copleșitor"[36], tot astfel și episcopii și pelerinii din înalta societate a secolului al IV-lea s-au pomenit din ce în ce mai dedicați lumii largi și periculoase a noului imperiu creștin. După cum Macrina obișnuia să-i amintească fratelui său:

> Tatăl tău s-a bucurat de o reputație considerabilă în vremea sa, pentru cultura sa; dar faima lui nu a depășit tribunalul din zonă. Mai tîrziu, a devenit cunoscut ca profesor de retorică în întreg ținutul Pontului. Dar tot ce și-a dorit a fost faima între granițele propriei patrii. Tu ai, totuși, un nume răsunător în orașe, la popoare și provincii îndepărtate[37].

Noii membri ai acestei elite creștine se aflau într-o situație extrem de favorabilă pentru a încuraja descoperirea și transferul de relicve. Călătoriile lor la mare depărtare și prestigiul lor social incontestabil le-au facilitat însușirea și aplicarea unei amprente de autoritate fragmentelor de relicve sfinte. Au existat, totuși, și motive mai serioase: cultul sfinților, așa cum l-am descris în capitolul trei[38], a făcut extrem de inteligibilă poziția socială a acestor figuri fără odihnă. Ca și cei devotați retragerii ascetice permanente, cum era Paulin de Nola, străinii cu poziții înalte aveau nevoie de prezența constantă a unor companioni nevăzuți în călătoriile lor, atît pentru protecție cît și ca prelungiri supranaturale ale propriului prestigiu imens. Membri ai unei clase unite, la modul ideal, prin legături strînse de prietenie, ei au făcut să prospere schimbul frecvent de

simboluri vizibile ale *unanimitas*[39]. Relicvele ofereau o cale de exprimare atît a protecției cît și a solidarității. Descoperirea și transferul lor au făcut tangibilă, așa cum simplul sentiment de ocrotire de către un înger păzitor nu ar fi putut să o facă, relația distinctă de proprietate pe care trebuia întotdeauna ca oamenii singuri și întreprinzători să o stabilească cu păzitorii lor invizibili[40]. Astfel, trecerea relicvelor de la o comunitate la alta sau descoperirea lor au îmbunătățit statutul special al membrilor elitei creștine, făcînd din ei intermediari privilegiați, implicați personal în administrarea bunătății lui Dumnezeu. După cum Ambrozie spunea despre rolul său în descoperirea trupurilor lui Gervasius și Protasius:

> Deși acesta este un dar de la Dumnezeu, nu pot nega harul și protecția pe care Domnul Isus le-a revărsat asupra preoției mele; căci, dacă nu am dobîndit statutul de martir, am rostuit măcar pentru voi acești martiri[41].

Mai tîrziu, în epoca lui Sidonius Apollinaris și a colegilor săi[42] și a lui Grigore de Tours, îi vedem pe episcopii din Galia, în frecventele descoperiri și transferuri de relicve, avansînd discret în lumina recent descoperitei *praesentia* a sfinților. Prin *merita** lor, prin poziția lor personală importantă față de Dumnezeu, au cîștigat binecuvîntarea noilor protectori pentru comunitatea lor[43].

Gaudentius de Brescia este un exemplu al noului gen de călător. Om bogat, cu înclinații ascetice și antipatie puternică față de concepțiile ariene ce dominau pe atunci în Italia de Nord, Gaudentius a hotărît să călătorească în Țara Sfîntă. În Cappadocia, a primit de la călugărițele din Cezareea relicve ale celor patruzeci de martiri din Sebaste, pe care le dobîndiseră de la nimeni altcineva decît de la Sfîntul Vasile[44]. Comunitatea a „binevoit să i le dăruiască" drept „companioni credincioși" ai călătoriei sale[45]: darul, în îndepărtata Cappadocie, era un gest de acceptare și solidaritate[46]. Gaudentius a răsplătit gestul la întoarcere. A denumit biserica din Brescia, în care a depus aceste relicve și altele, „Adunarea Sfinților", *concilium sanctorum*[47]. Predicînd el acolo în jurul anului 387, într-o vreme în care doar cîțiva dintre colegii săi putuseră să călătorească la Brescia de teama unei invazii barbare iminente[48], „Biserica Adunării Sfinților" s-a conturat, pentru Gaudentius, ca un monument al unor zile mai fericite de solidaritate ideală într-o lume mai puțin dezorganizată.

---

* *meritum, i,* pl. *merita* (lat.) – merit, valoare, calitate (n.t.).

S-a întîmplat la fel, un deceniu mai tîrziu, cu Victricius de Rouen. Îl întîlnim prima oară într-un mic cerc de asceți: Paulin, Sfîntul Martin; și o dată s-a nimerit să fie la Vienne[49]. Dar lumea lui Victricius a devenit în curînd periculos de largă. Ca episcop de Rouen, a trăit la granița Imperiului Roman – permanentă zonă de conflict – printre barbarii și piratii din estuarul Senei[50]. De-a lungul Canalului Mînecii, unitatea administrativă pe care se baza solidaritatea clasei lui Victricius a dispărut rapid[51]. În toată Galia de Nord, bazinul mediteranean părea foarte îndepărtat[52]. Totuși, în acei ani, Victricius și-a continuat corespondența cu Paulin, stabilit acum la Nola, a vizitat Roma în jurul anului 403[53], i-a scris Papei Inocențiu cerîndu-i exemple de obiceiuri ale Bisericii Romane ce se puteau aplica în dioceza lui[54], și chiar a vizitat Britannia în jurul anului 394 pentru a restabili înțelegerea dintre Biserici[55]. Solidaritățile accentuate din mediul relativ sigur în care Gaudentius a obținut și instalat relicvele în Brescia aveau nevoie acum de dovezi și mai clare de bună înțelegere ideală și protecție supranaturală. Victricius a călătorit în Britannia cu relicve ce au ajuns la el din Nordul Italiei[56]: „habeo vestrarum praesentiam majestatum"*[57]. Într-o lume mai puțin sigură decît drumurile de pelerinaj bine păzite din Asia Mică și Orientul Apropiat, Victricius se putea „bucura de compania acestor prezențe măreț e". Sigur pe propria-i relație strînsă cu companionii săi nevăzuți, Victricius a pus acum protecția pe care aceștia i-au oferit-o lui la dispoziția întregii congregații creștine[58]. A fost un gest liniștitor, de scurtare a distanțelor, față de o comunitate aflată în pericol de a deveni o regiune sub-romană izolată. Căci, prin efectul „mărimilor inversate" care, așa cum am văzut, l-a impresionat atît de mult pe prietenul său Paulin, Victricius a putut aduce la Rouen mici fragmente care concentrau solidaritatea întregii lumi creștine: „O mulțime atît de mare de cetățeni ai Cerului (...) o unitate atît de misterioasă a puterii cerești"[59]. În predica sa *De laude sanctorum* (Despre elogiul sfinților), Victricius a prezentat intenționat instalarea relicvelor ca pe un eveniment încărcat de paradox: fragmentele de os și picăturile de sînge erau misterios legate de o unitate nevăzută, imensă, care cuprindea locurile de cult din întreg bazinul mediteranean. A fost o ocazie, pentru congregația îndepărtată din Rouen, să stăruie asupra unui ideal de „bună înțelegere perfectă și totală"[60].

* *Habeo vestrarum praesentiam majestatum* (lat.) – Am [parte de] prezența majestăților voastre.

Preocuparea din perioada romană tîrzie față de buna înțelegere este vizibilă la fiecare nivel al vieții publice. Predicile lui Gaudentius și Victricius ne permit să îi percepem importanța la scara întregului imperiu. Căci fragmentele de relicve adunate într-un singur loc au rezumat unitatea ideală a Bisericii creștine, așa cum a fost ea unificată pentru prima oară de către Duhul Sfînt la Rusalii, și au putut fi descrise într-un limbaj încărcat cu idealuri laice de sfîrșit de perioadă romană, idealuri de bună înțelegere și solidaritate între prieteni depărtați și regiuni îndepărtate[61]. Totuși, relicvele subliniau și buna înțelegere la nivelul comunității locale. Unitatea micilor fragmente, unele chiar imposibil de distins de altele[62], rezuma buna înțelegere ideală a comunității în care se odihneau. Este interesant de observat cît de frecvent subliniau comunitățile creștine de la sfîrșitul perioadei romane faptul că au mai mulți sfinți în mijlocul lor. În vreme ce secolele ulterioare par a se fi mulțumit să aibă un singur sfînt ca protector, multe comunități din perioada romană tîrzie au preferat, în schimb, să opteze pentru perechi: Petru și Paul la Roma, Felix și Fortunatus în Aquileia[63]. Ceea ce știm despre semnificațiile cultului lui Petru și Paul la Roma ne face să bănuim că o asemenea accentuare era deliberată: sărbătoarea unei perechi de sfinți era o sărbătoare a bunei înțelegeri într-un oraș potențial puternic divizat[64]. Sărbătoarea unei perechi de sfinți a repus în scenă un „mit fundamental" foarte pertinent pentru comunitatea creștină. Accentua minunea specifică perioadei romane tîrzii, prin care doi frați – chiar doi clerici! – au reușit să-și încheie viața în perfectă armonie. Așa cum spunea Chromatius de Aquileia, în predica sa despre Sfinții Felix și Fortunatus: ei „au împodobit propria noastră unitate cu un martiriu magnific"[65]. Asemenea sărbători au dat o explicație limpede, clericală, izbucnirilor spontane și foarte necumpănite de simpatie de la mormintele sfinților[66].

Dacă privim ceremonialul sfinților din secolele ulterioare, găsim același model. Lumea lui Grigore de Tours este plină de rînduri strînse de sfinți. Căci mormintele sfinților individuali sînt lăsate rareori singulare în zona lor. Nu fiecare oraș avea un singur sfînt patron[67]. Mai degrabă, episcopii au creat în jurul fiecărui mormînt o rețea de colegi nevăzuți, care au apreciat cum se cuvine sentimentul durabil de solidaritate al episcopatului senatorial din Galia. Amintiri vechi de secole ale armoniei senatoriale și imperiale au ieșit la iveală cu ocazia sărbătorilor sfinților. La mormîntul Sfîntului Iulian de la Brioude, o zonă ușor rămasă în urmă față de orașe și

tocmai de aceea un punct de întîlnire pentru întreaga regiune Auvergne, demonizații strigau: „De ce aduceți aici străini de acest loc? Ați adunat un întreg conciliu de sfinți"[68]. *Adgregasti concilium**: este o imagine a puterii unite, ca și aceea la care Gaudentius a apelat cu peste un secol înainte în fondarea bisericii sale din Brescia. Într-o Galie unde vechile dorințe de *concordia*** în rîndurile celor mari nu și-au pierdut din relevanță[69], martirii păstrau ceva dintr-un simțămînt de impresionantă solidaritate, căci ei lucrau împreună „în suita triumfală a lui Cristos"[70].

În lumina acestei duble preocupări față de buna înțelegere și exercitarea puterii, ar trebui să abordăm ceremonialul care mai întîi a întîmpinat sfîntul în comunitate și apoi a reluat în fiecare an, la sărbătoarea respectivă, sosirea acestuia în mijlocul poporului său. *De laude sanctorum* a lui Victricius de Rouen și dovezi ulterioare evidențiază faptul că asemenea ceremonii erau conștiincios modelate după ceremonialul de *adventus* al împăratului sau de „sosire cu mare pompă" într-un oraș[71]. De aceea, pentru a le înțelege întregul conținut, trebuie să privim o clipă semnificațiile și funcția acelei ceremonii de bază. Căci este ușor să fi indus în eroare de ceremonialul din perioada romană tîrzie. A fost atît de des prezentat exclusiv ca un mijloc prin care li s-a arătat supușilor slava împăratului și prin care persoana sa a fost prezentată ca inaccesibilă și redutabilă. Totuși, o tratare mai diferențiată a ceremonialului imperial a evidențiat faptul că asemenea ceremonii nu se organizau doar pentru a-i ului și a-i impresiona pe supușii împăratului: ele erau subtil orchestrate atît pentru a atrage, cît și pentru a înregistra participarea comunităților urbane la *adventus* imperial. Astfel, departe de a fi solemnități limitate doar la curte și dedicate exclusiv glorificării persoanei împăratului, ceremoniile de *adventus* imperial au însemnat întotdeauna la fel de mult pentru comunitatea care îl întîmpina pe împărat ca și pentru împăratul însuși și pentru anturajul său. Ele înregistrau un moment de armonie ideală. Căci toate grupurile din comunitate se puteau uni pentru a aclama prezența împăratului în mijlocul lor[72]. Fiecare categorie separată din oraș – tineri și bătrîni, bărbați și femei, negustători și nobili, venetici și localnici – își aveau locul cuvenit în ceremonia de bun venit[73]. De aceea, se considera că *praesentia* împăratului cuprinde comunitatea întreagă, nedivizată[74].

* *Adgregasti concilium* (lat.) – Ai strîns la un loc un conciliu.
** *concordia, ae* (lat.) – înțelegere, armonie (n.t.).

Acest aspect al ceremoniei de *adventus* ca moment de înțelegere ideală între componentele separate ale unui oraș mic se evidențiază cel mai clar în predica lui Victricius și din practica Bisericii Galiei în veacurile V și VI. Victricius a folosit ocazia solemnă a sosirii relicvelor pentru a plasa noi categorii sociale pe harta comunității creștine din Rouen. Căci Victricius nu era doar episcop. El era un admirator al Sfîntului Martin și patron al noii mișcări ascetice, frecvent suspectate[75]. Considerînd sosirea relicvelor analoagă cu aceea a unui împărat, el nu sublinia doar măreția lor nevăzută; el se asigura că sosirea lor este o ocazie pentru creștinii din Rouen de a găsi spațiu, în concepția lor despre propria comunitate, pentru o altă categorie. Un cortegiu solemn de călugări și fecioare, care cîntau, defilau acum în preajma rîndurilor tradiționale de clerici[76].

Astfel, comemorarea sfinților a fost utilizată în Galia atît pentru a diferenția, cît și pentru a lărgi comunitatea creștină. Sărbătorile sfinților au reprezentat ocazii în care trebuia găsit loc pentru toate categoriile de creștini catolici, noi și vechi deopotrivă. La cîteva generații după ce Victricius a predicat în Rouen, noilor coruri de călugări li s-au alăturat venetici la fel de inoportuni – conții franci din oraș, înconjurați de garda lor formată din străini[77]. Fără viața rituală, premeditat atotcuprinzătoare, destinată sărbătoririi sfinților, ar fi fost greu să se găsească un loc pentru acești nou veniți în existența micilor orașe din Galia de Sud în secolul al VI-lea, a căror capacitate de a purta o ranchiună profundă a fost descrisă atît de bine și de des de către Grigore de Tours. Catolicismul francilor a însemnat, mai ales, dreptul lor de a lua parte la marile ceremonii ale consensului urban[78]. Patronînd bazilicile sfinților și apărînd la sărbătorile lor, de exemplu, Willithruta din Paris, o blondă provocatoare, dintr-o familie războinică din neamul francilor, familie de o ferocitate tribală exemplară, a reușit să fie acceptată în comunitatea ei ca „romană prin credință, chiar dacă era barbară prin naștere"[79].

De aceea, solemnitățile de *adventus*, care au fost continuate de cultul sfinților, au putut lărgi granițele comunității creștine urbane, acordînd cîte un loc fiecărui grup din cadrul ei. Ar fi putut face mai mult de atît. Căci sărbătoarea unui sfînt era considerată ca un moment de consens ideal la un nivel mai profund. A evidențiat acceptarea de către Dumnezeu a comunității în totalitate: milostivirea Sa i-a adoptat pe toți membrii izolați ai comunității și i-a putut reintegra pe toți cei care au stat în afară cu un an înainte. De

aici insistența ca toți creștinii catolici să poată participa din plin la sărbătoarea sfîntului. Groaza de boală, orbire, demonizare sau închisoare consta în teama că, în acel moment înălțător de solidaritate, se va considera că păcătosul a fost scos, prin „infirmitatea" sa, în afara comunității:

> „Oh, vai mie", a strigat o femeie nevăzătoare Sfîntului Martin, „căci, orbită prin păcatele mele, nu merit să iau parte la sărbătoarea asta împreună cu ceilalți oameni"[80].

Astfel, minunile pe care Grigore de Tours le-a înregistrat la sărbătoarea Sfîntului Martin erau reintegrări miraculoase în comunitate. Barierele care țineau individul departe de *consensus omnium** au fost îndepărtate. „Cu privirile tuturor ațintite asupra lor", ologii se duc să primească Euharistia[81]. Prizonierii din închisoare țipă în cor că vor să li se permită participarea la procesiune, iar ruperea bruscă a lanțurilor pune în lumină iertarea sfîntului[82]. Demonii desfac cătușele prin care îi țineau la distanță de semenii lor pe cei paralizați și pe cei demonizați[83]. În acel moment, iertarea prin prezența sfîntului a fost proclamată în modul cel mai uimitor pentru oamenii din perioada romană tîrzie: comunitatea creștină a devenit, timp de o clipă binecuvîntată, din nou unită[84].

Transferul relicvelor a evidențiat prin gesturi rituale, clare și durabile, structurile patronajului și alianțele care au unit elitele creștine din Imperiul Roman de Apus în ultimul său veac. Ceremonia instalării lor și comemorarea lor anuală au subliniat și mai mult nevoia urgentă de înțelegere la nivel local. Dar *praesentia* sfîntului s-a mai referit, în congregația creștină, la o altă problemă urgentă; natura exercitării puterii în cadrul acesteia: și totul într-un mod tributar dialecticii imaginative despre care am discutat în capitolul anterior.

Nu trebuie să uităm că, în vreme ce relicvele erau descoperite, transferate, instalate și amintirea sfîntului comemorată anual într-o atmosferă de sărbătoare înălțătoare, legată de evenimente vădit pozitive, relicvele propriu-zise mai purtau cu ele umbrele întunecate ale originii lor: persoana invizibilă, a cărei *praesentia* în mijlocul comunității creștine era acum o dovadă a milostivirii curate a lui Dumnezeu, nu numai că a murit o dată de moarte nedreaptă; dar această moarte nedreaptă a fost provocată de un

* *consensus omnium* (lat.) – acord unanim, consensul tuturor (n.t.).

act de putere injust[85]. Martirii au fost executați de persecutori sau, în cazul Sfîntului Martin, viața sa ca mărturisitor a fost punctată de conflicte dramatice cu autorități nedrepte și trufașe[86]. De aceea, moartea lor a implicat mai mult decît un triumf asupra suferinței fizice; vibra și de amintirea unui dialog cu puterea injustă și de un triumf asupra acesteia. Dacă o *passio* a sfîntului avea aceeași funcție rituală în înregistrarea nevăzutului *adventus* al sfîntului pe care o avea panegiricul cu ocazia „sosirii cu pompă" a împăratului, atunci avem într-adevăr de a face cu un panegiric foarte ciudat: căci, o dată cu citirea acelei *passio*, umbra unui act de putere nedreaptă, descris dramatic, trece peste ceremonia luminoasă a sosirii sfîntului în măreție imperială. Tot așa cum realitatea unei morți crude este suprimată prin imaginea sfîntului în rai și amintirea acestei morți devine cu atît mai intensă prin excludere, în *De laude sanctorum* a lui Victricius, amintirea ceremoniei sosirii unui împărat, cu care este acum identificat sfîntul, este însoțită de amintirea unei scene a judecății și execuției care strălucește acum cu atît mai tare prin absență:

> Nu vedem acum nici un călău în acest loc, nici o sabie scoasă din teacă. Ne apropiem de altarele autorităților divine; nu e prezent nici un dușman însetat de sînge (...) nici un torționar nu amenință din umbră[87].

Nu trebuie să subestimăm plăcerea cu care comunitățile creștine din bazinul mediteranean de vest au transformat comemorarea martirilor într-un scenariu liniștitor prin care forța evident pozitivă, împreună cu iertarea lui Dumnezeu și cu *praesentia* martirului, depășeau prezența mereu ascunsă a forței negative[88]. Sărbătorile martirilor și citirea de *passiones* cu acea ocazie au făcut mai mult decît să permită indivizilor să trăiască un eveniment al vindecării durerii și bolii; comunitatea locală în totalitate putea trăi, la sărbătoarea martirului, un moment tensionat în care imaginile vii ale puterii „curate" și „necurate" se confruntau.

Interogațiile nesfîrșite, schimbul de glume sinistre și descrierile înspăimîntătoare de torturi, care sînt o caracteristică atît de importună a poemelor lui Prudentius despre martiri, oferă mai mult decît spectacolul triumfului asupra durerii: descriu, în tonuri sumbre, preluate din ororile cunoscute ale practicii judiciare din perioada romană tîrzie, partea întunecată a forței ideale „curate", legate acum de *praesentia* sfinților[89].

Vindecarea bolilor cîrmuirii a preocupat sincer mulțimile care se adunau la morminte, aproape la fel de mult cît le-a preocupat vindecarea bolilor trupului. Preotul care predica mulțimilor de pelerini adunați din Cartagina și împrejurimi la mormîntul Sfîntului Ștefan din Uzalis s-a înfierbîntat rapid vorbind despre aceste subiecte: căci ele au înregistrat impactul puterii sfîntului într-un cadru public[90]. Florentius era un om cunoscut comunității. În calitate de contabil municipal al Cartaginei, el a fost acuzat de delapidare. Tîrît în fața proconsulului, „autoritatea furioasă s-a ridicat cu o voce înspăimîntătoare". A fost un moment cumplit: „Dintr-o dată, fiori reci au trecut prin inimile tuturor celor prezenți"[91]. Florentius a fost pus pe roata de tortură pentru interogatoriu. Cu acea bună dispoziție de zile mari obișnuită în rîndul reprezentanților legii în cele mai dureroase acțiuni, torționarul l-a înghiontit în coaste într-un asemenea moment și i-a spus: „Acum e timpul să te rogi Sfîntului Ștefan". Ridicîndu-și ochii către proconsul, el a văzut banca pe care stăteau asistenții și prietenii proconsulului, atît ca jurisconsulți ai săi cît și ca *patroni* ai comunității grupate în jurul reprezentantului împăratului. În locul feței respingătoare a unuia dintre aceștia, „urîtă și zbîrcită din cauza vîrstei", a văzut un tînăr cu un chip strălucitor: Ștefan a devenit *patronus* și *suffragator** al lui Florentius pe lîngă proconsul și gesticula înspre el cu mîna dreaptă să nu se îngrijoreze. Proconsulul s-a calmat, astfel încît Florentius nu a mai văzut în el „un judecător, ci un părinte"[92].

A fost o poveste care evident nu și-a pierdut tîlcul. Ce este revelator e modul în care, prin intervenția Sfîntului Ștefan, exercitarea puterii într-o situație în care opinia locală era pregătită să-l favorizeze pe acuzat, a „ieșit basma curată" spre satisfacția tuturor: Florentius a fost, foarte literal, „scos din încurcătură"; sistemul de patronaj al judecătoriilor romane din perioada tîrzie a fost pus în funcțiune prin înlocuirea bătrînului slut cu Sfîntul Ștefan; iar proconsulul a putut reveni la rolul său ideal de părinte al orașului[93].

Cartagina era, la ora aceea, un oraș încă bine guvernat. Experiența neplăcută a lui Florentius a reprezentat doar o mică parte dintr-o serie de epurări brutale: se pare că Sfîntul Ștefan a făcut prea puțin în acei ani pentru a-l proteja pe Marcellinus, prietenul lui Augustin, de execuția sumară[94]. Intervenția lui Ștefan doar a scos basma curată, într-un caz ambiguu, acțiunile imper-

* *suffragator, oris* (lat.) – sprijinitor, susținător (n.t.).

turbabile ale puternicei guvernări imperiale. Alte regiuni, plutind mai în derivă, s-au pomenit curînd fără un guvern central „de scos basma curată". Aici sfîntul a intervenit într-o situație creată de sistemele de patronaj concurențiale. În comunitățile în care puterea socială *de facto* era frecvent exercitată de grupuri tot mai puțin acceptate de congregațiile catolice, fie ca necatolice, fie ca barbare, sfîntul izbutea să ocrotească, cu puterea sa „curată", procesul, frecvent necruțător, prin care autoritatea episcopului catolic, sprijinit de congregația sa, încerca să echilibreze sau să mențină sub control formele de putere „necurată", create de structura guvernării laice[95].

Aceasta era situația, precipitată de sosirea relicvelor Sfîntului Ștefan la Mahon în Minorca în 417[96]. Acea parte a insulei a fost multă vreme dominată de familii evreiești bine înrădăcinate[97]. Pentru creștini, aceasta a creat o situație ambivalentă. În opinia lor, sub un imperiu creștin, puterea „curată" trebuia exercitată de episcop sau măcar de nobilii catolici. De fapt, structurile laice ale imperiului au desemnat foarte clar un evreu învățat într-ale legii și părinte în sinagogă, Theodorus, ca lider necontestat al comunității: el a fost scutit de sarcinile municipale, a acționat ca *defensor** al orașului și era acum *patronus* al acestuia[98]. Theodorus și rudele sale au stat în fruntea unei comunități în care evreii și creștinii au învățat să coexiste, împărtășind, de exemplu, aceeași frumusețe fascinantă a Psalmilor cîntați[99]. Totuși, în perioada invaziei vandalilor în Spania, structurile laice ale imperiului care acordaseră puteri și privilegii incontestabile lui Theodorus și rudelor sale păreau departe de Insulele Baleare. Sosirea relicvelor Sfîntului Ștefan, coincizînd așa cum a coincis cu o ședere temporară a lui Theodorus în Mallorca, a oferit ocazia de a pune capăt poziției sale ambigue în insulă. Ștefan era *patronus* adevărat, „curat", care putea înlocui puterea pătată și ambivalentă a unui *patronus* evreu[100].

O mare parte din ceea ce a urmat a fost violent și foarte neplăcut; cititorul trebuie să fie îngăduitor cu mine dacă, descriind o afacere extrem de nedemnă, în care violența și teama de o violență și mai mare au jucat un rol decisiv, mă limitez la perspectiva episcopului Severus, singura noastră sursă, și vorbesc de patronajul Sfîntului Ștefan ca de o putere „curată"[101]. Sesizăm, ca în cîteva texte antice, izbucnirea oribilă de violență religioasă colec-

* *defensor, oris* (lat.) – apărător (n.t.).

tivă, căci evreii și creștinii au încetat, brusc și amenințător, să se mai salute pe stradă[102]. Sinagoga a fost distrusă[103] și familiile de evrei gonite pentru o vreme pe coastele dealurilor pustii[104]. Totuși, a fost ceva marginal, mai decent decît un *pogrom*. Episcopul Severus are grijă să prezinte aceste evenimente, cel puțin retrospectiv, ca element al apariției lui Ștefan în calitate de adevărat *patronus* al orașului, capabil, așa cum a fost Theodorus, să cuprindă atît evreii cît și creștinii în ceea ce era acum exercitarea „curată" neambivalentă a puterii. Această subliniere a impus restricții subtile, dacă nu asupra a ceea ce s-a întîmplat, măcar asupra modului în care comunitatea creștină a hotărît să-și amintească o schimbare altfel brutală. Căci, de vreme ce Ștefan era un *patronus* ideal, sosirea sa pe insulă nu era considerată ca o ocazie de a „epura" insula de evrei[105]. Mai degrabă a fost considerată ca o încercare de a stabili consensul într-o comunitate divizată, pe baze noi, „curate". În cîteva săptămîni, Theodorus și rudele sale au făcut pace cu episcopul. Deși au devenit creștini, și-au păstrat statutul social neschimbat în propria comunitate, supuși acum înaltului *patrocinium* al Sfîntului Ștefan, și au stat alături de episcopul creștin ca *patroni* creștini[106]. Astfel, departe de a fi eradicată, puterea „necurată" a familiilor de evrei cu tradiție a fost „scoasă basma curată" prin integrarea în comunitatea creștină sub patronajul Sfîntului Ștefan. Iar Sfîntul Ștefan era un *patronus* versat în arta consensului. El și-a jucat rolul oferind minuni evreilor buni. Evreicele îl văd ca pe un glob de foc[107]; răspîndește mană dulce pe dealuri[108]; la atingerea sa, apă proaspătă izvorăște dintr-o peșteră[109]. La Uzalis, ca și în Minorca, Ștefan, rezolvînd tensiunile dintre structurile de putere conjugate și cele potențial contradictorii, a apărut ca *patronus communis*, „patron al tuturor"[110].

Astfel, comunitățile mici pentru care structurile Imperiului Roman fie că au însemnat puțin, fie că au încetat să existe, s-au luptat cu acțiunile puterii locale dintr-o lume aflată în schimbare. *Praesentia* sfinților le-a fost oferită prin gesturi care concentrau dorința arzătoare de bună înțelegere și solidaritate în rîndul elitelor din provinciile apusene în ultimul secol al imperiului; totuși, o dată accesibilă, dialectica imaginativă care înconjura persoana sfîntului a garantat că mormîntul va fi mai mult decît ceva care să amintească unitatea ideală a unei epoci trecute: mormîntul a devenit un punct fix, în care solemna și necesara piesă a „puterii curate" – *potentia* exercitată așa cum ar trebui – putea fi jucată prin lucrări de vindecare, exorcism și justiție sumară.

## CAPITOLUL ȘASE

# *POTENTIA*

Vizitarea unui mormînt creștin din antichitatea tîrzie putea fi o experiență tumultuoasă și înspăimîntătoare. Ieronim a scris despre primul impact al mormîntului profeților din Țara Sfîntă asupra Paulei, plecată din Roma ei în pelerinaj:

> Ea s-a înfiorat asistînd la atîtea întîmplări extraordinare. Căci acolo a fost întîmpinată de țipetele demonilor supuși la diferite cazne și, în fața mormintelor sfinților, a întîlnit oameni ce urlau ca lupii, mușcau asemenea cîinilor, răgeau ca leii, șîșîiau ca șerpii, mugeau ca taurii; unii își răsuceau capetele ca să atingă pămîntul, arcuindu-și trupurile pe spate; femeile stăteau spînzurate în aer cu picioarele în sus și totuși fustele nu le cădeau în cap[1].

Europa catolică, așa cum se prezenta unui nou-venit la sfîrșitul secolului al VI-lea, avea o hartă trasată în funcție de punctele unde se întîmplau asemenea lucruri. Căci demonizarea și exorcismul erau considerate în marile bazilici din Galia catolică semnul incontestabil al prezenței sfinților. Astfel, Nicetius din Trier i-a scris Chlodoswinthei, soția regelui longobard Alboin, recent sosit în Italia de la Dunăre și cochetînd cu erezia ariană a precedesorilor lui ostrogoți:

> Lasă-l să-și trimită oamenii la Sfîntul Martin, în ziua sărbătorii sale, pe unsprezece noiembrie (...) Și ce pot să spun despre Sfîntul Germanus, Sfîntul Hilarius sau Sfîntul Lupus, la ale căror morminte se întîmplă atît de multe lucruri minunate încît cu greu găsesc cuvinte să le exprim: cînd demonizații, adică aceia care au demoni în ei, plutesc în aer și demonii sînt supuși caznelor pentru a mărturisi că sfinții aceștia sînt cu adevărat „sfinții" de care vorbesc eu. Se întîmplă acestea în bisericile arienilor? În nici un caz: căci nu se simte că Dumnezeu și sfinții ar fi prezenți acolo. Căci demonii nu pot contesta locul în care stau sfinții[2].

Pentru un om din perioada romană tîrzie, reprezentația de exorcism era singura demonstrație a puterii lui Dumnezeu care avea o autoritate incontestabilă. În vindecarea demonizaților, *praesentia* sfîntului se considera a fi înregistrată cu o precizie constantă, iar puterea lor ideală, *potentia* lor, se manifesta cel mai complet și cel mai liniștitor. Căci evoluția solemnă și dramatică a demonizării și exorcismului era pe măsura speranțelor de exercitare a puterii „curate" care, după cum am văzut, se acumula în jurul mormintelor sfinte. Oamenii din antichitatea tîrzie și evul mediu timpuriu nu erau doar impresionați de aspectele melodramatice ale exorcismului: ei simțeau că, într-o astfel de reprezentație, asistă, mai clar și cu mai mare precizie, la modul în care Dumnezeu, prin sfinții săi, își putea întinde pînă în mijlocul lor mîna dreaptă a puterii Sale tămăduitoare. Această *medicabilis divinae potentiae dextera*[3], din a cărei atingere ieșeau toate minunile, se vădea sub aspectul său cel mai „misterios și înspăimîntător" în strigătele demonilor care vorbeau prin cei posedați, la mormintele sfinților[4].

Să începem, din acest motiv, prin a urmări atent ritmul unei vindecări prin exorcism la un mormînt și, după ce am pătruns acest ritm, să examinăm implicația – pentru societatea romană tîrzie și timpuriu medievală în totalitate – a deciziei Bisericii creștine de a accepta o asemenea vindecare ca paradigmă a exercitării puterii sfinților.

Nu este prea surprinzător că, atunci cînd s-au aflat în fața unui asemenea fenomen tumultuos și tulburător, cărturarii moderni, la fel ca și Paula cea crescută în puf, au pălit din cauza scenelor jucate în jurul mormintelor din antichitatea tîrzie. Istoricii serioși ai Bisericii creștine au declarat că asemenea fenomene, cum ar fi comemorările zgomotoase cu ocazia sărbătorilor sfinților, „reprezintă mai mult probleme de psihologie a mulțimii decît de evlavie creștină"[5]. Astfel, ei au declarat studiul exorcismului – probabil cea mai bine cotată activitate a Bisericii creștine primitive – drept un domeniu istoriografic *no-go* (fără ieșire). Totuși, chiar și „psihologia mulțimii" are surprizele ei: lucrarea scrisă de Natalie Z. Davis, de exemplu, despre orgiile violenței religioase din Franța secolului al XVI-lea și despre carnavalurile gălăgioase din orașele post-Reformă, a demonstrat cum istoricii, pregătiți să studieze asemenea fenomene cu vioiciune și curaj, au posibilitatea să afle că pot prinde, în spatele a ceea ce îi șochează prima dată ca o cacofonie de violență întîmplătoare sau exuberanță, accentele unei muzici străine[6]. Se întîmplă la fel cu exorcismul. Existența unui

material antropologic bogat a făcut extrem de inteligibil fenomenul demonizării în societățile vii care au fost studiate[7]. Combinate cu tratări exhaustive ale temei exorcismului și demonicului din lumea antică[8], aceste studii au pus în evidență faptul că nu avem de a face cu vreo aberație rară a religiei „populare", ci cu verbele regulate dintr-o gramatică stabilă a introducerii supranaturalului în societate, proces care se întinde de la Noul Testament pînă tîrziu în evul mediu.

Să examinăm unele aspecte ale ritmului posedării și exorcizării, pentru că acestea au contribuit la construirea unui model al acțiunii puterii și prezenței sfinților în societatea antică tîrzie. Mai importante decît orice pentru un om din antichitatea tîrzie au fost conotațiile pronunțat judiciare ale procesului de exorcism de la morminte. Exorcizarea a luat întotdeauna forma unui dialog, în care autoritatea invizibilă din spatele intermediarului uman putea fi văzută cum se luptă cu puterea demonilor care vorbeau prin omul posedat și suferind[9]. Ceea ce se exprima cu claritate deosebită la un mormînt din perioada romană tîrzie era că dialogul acesta reprezenta o anchetă judiciară. Ororile unui tribunal din aceeași perioadă, care includeau aplicarea torturilor pe toată durata interogatoriului, *quaestio**, erau aduse din nou în scenă, cu mare plăcere, în formă nevăzută, prin dialogul dintre sfînt și demonii din cei posedați.

Nimic nu a dat un aspect mai palpabil unei *praesentia* nevăzute a sfîntului decît crizele cumplite ale demonizaților. După cum spunea Grigore de Tours despre explozia de urlete a demonizaților la mormîntul Sfîntului Iulian de la Brioude:

> În acest fel, ei conving rațiunea omenească de prezența sfinților lui Dumnezeu, o conving că nu trebuie să existe nici o îndoială că sfinții sînt prezenți la mormintele lor[10].

Dar aceste urlete erau atît de convingătoare pentru spectatorii din perioada romană tîrzie deoarece se credea că nu sînt strigăte întîmplătoare: reprezentau partea audibilă și vizibilă a unei anchete judiciare inaudibile și invizibile. *Praesentia* sfîntului se face simțită pentru că este *praesentia* unui judecător activ din perioada romană tîrzie, care folosește metode de interogare din aceeași perioadă.

---

* *quaestio, onis* (lat.) – cercetare, anchetă, interogatoriu (n.t.).

Dialectica imaginativă, la care m-am referit în cele două capitole anterioare, s-a consumat complet într-o asemenea scenă. Actul originar al puterii „necurate", prin care martirul a fost torturat și condamnat, este transformat în reversul său. Acum martirul este judecătorul; iar zeii păgîni, demonii care au stat în spatele prigonitorilor săi, sînt acuzații aflați la interogatoriu[11]. Așa cum a evidențiat Victricius de Rouen, puterea „curată" nu se putea înfățișa într-un mod mai convingător. La altarul de unde umbra amintirii torturilor fizice și a execuției a fost intenționat alungată, o *quaestio* nevăzută putea fi acum din nou reprezentată:

> Un torționar se apleacă deasupra spiritului necurat, dar nu e văzut. Acum nu sînt lanțuri aici și totuși ființa care suferă e legată. Mînia lui Dumnezeu are alte instrumente pentru a sfîșia trupul și altă roată pe care să întindă mădularele invizibile[12].

Trebuie să ne amintim că în *quaestio* romană tîrzie, tortura nu era scop în sine: se aplica doar pentru a obține adevărul. Dialogul dramatic dintre judecător și acuzat avea o sinceritate pe care doar durerea o putea garanta[13]. De aceea, demonii din cei posedați nu erau pedepsiți prin tortură: ei mărturiseau adevărul sub tortură[14]. Recunoașterea de către ei a puterii sfîntului era cu atît mai decisivă cu cît a fost obținută în acest mod. Pe cînd trăia Sfîntul Martin, autoritatea sa a făcut, în strigătele agonizante ale demonizaților adunați în jurul său, un apel nominal al zeilor antici: aceasta a însemnat o recunoaștere definitivă de către demoni, care purtau numele zeilor, a unei *potentia* superioare, a lui Martin și a Dumnezeului său[15].

Într-adevăr, precizia eliberatoare a exorcizării a fost ceea ce a plăcut atît de mult oamenilor din antichitatea tîrzie. A reprezentat un spectacol extrem de liniștitor pentru oamenii îngrijorați din cauza lor și a societății în care trăiau. Căci adevărul din spatele situațiilor deconcertante și complexe putea fi văzut cum transpare prin chestionarea invizibilă a sfîntului. Oroarea demonicului consta chiar în anonimatul său. Demonii „își făceau treburile în întuneric", în sensul că ei reprezentau nuanțele emoționale intangibile ale situațiilor ambigue și mobilurile nesigure ale indivizilor refractari[16]. Prestigiul imens al Sfîntului Martin provenea din faptul că, în calitate de exorcist, el putea concretiza și, astfel, din fericire, delimita și controla momentele tensionate, fiind capabil să perceapă și să izoleze demonul ascuns. Tot așa cum se bucura de conversația încurajatoare a îngerilor, „și diavolul era clar vizibil ochilor săi – conspicabilem et subjectum oculis"[17]. Conflictul său

cu refractarul Brictio a devenit explicabil prin capacitatea lui Martin de a descoperi în Brictio demonii posaci ai adversității[18]; teroarea cauzată de un zvon al înaintării barbarilor către orașul Trier a fost „dezamorsată" prin modul în care Martin a exorcizat, dintr-un posedat, demonul care a răspîndit o stare contagioasă de panică[19].

De aceea, nu trebuie să subestimăm puternicele conotații „confesionale" ale scenariului exorcizării. Într-o perioadă în care sistemul de pocăință publică al Bisericii latine suferea de tensiunile impuse de mecanismele sale antice, vechiul ideal de penitență publică și iertare putea fi materializat sporadic în dialogul dramatic al exorcizării[20]. Prin secolul al VII-lea, apelul nominal al zeilor învinși pe care Martin l-a făcut odată s-a transformat într-o listă mai plicticoasă, dar la fel de precisă, a păcatelor care au favorizat demonizarea fiecărui osîndit:

> Fiecare dintre ei și-a mărturisit greșeala individuală: unul că a băut un pahar cu apă fără să-și facă semnul crucii; altul că s-a lăsat pradă lăcomiei; altul că a jurat strîmb, altul că a furat, altul că a ucis[21].

În toate cazurile, avea de a face cu un fenomen care, sub formele sale flamboaiante de exprimare, încă a funcționat după ritmurile regulate ale justiției romane și a păstrat valorile canonului de penitență al creștinismului primitiv.

Demonizarea și exorcismul nu erau doar o *psychodrame,* pe care comunitatea creștină a găsit-o deosebit de potrivită cu preocuparea sa față de putere și dreptate: era o reprezentație în care individul putea avea un bun motiv de a fi implicat, ca victimă „demonizată". Este departe de a fi sigur că toți cei care veneau la mormînt veneau pentru că erau demonizați; unii, măcar, veneau pentru a fi demonizați[22]: și, astfel, își puteau pune datele reale ale cazului în fața prezenței sfîntului mai degrabă decît să se expună justiției necruțătoare a semenilor. Dovezile din Galia secolului al VI-lea sugerează că nu toți demonizații veneau la morminte deja într-o stare de extremă frămîntare. Granița dintre demonizarea voluntară și cea involuntară era la fel de imprecisă în antichitatea tîrzie ca și în alte societăți. În consecință, posedații au devenit parte integrantă din viața mormîntului. Erau un grup recunoscut. Erau binecuvîntați zilnic. Li se dădea de mîncare. Erau gata să frece podeaua bazilicii[23]. La mormîntul Sfîntului Martin, se întîlneau cu cealaltă categorie, cerșetorii, pentru a face totul ca să apere onoarea sfîntului lor[24]. Ocazional, scoteau castanele din foc spunînd adevărul în public: unii puteau fi plătiți ca să atace un

episcop[25]; altul, după ce a preamărit un episcop și a atacat un rege, a dispărut discret[26]. Evident, o *quaestio* nevăzută a sfîntului putea fi o ocazie pentru a vorbi mult și deschis în mijlocul comunității creștine. Motivul de bază pentru o asemenea claritate era că exercitarea puterii sfîntului se deosebea de exercitarea puterii „necurate": nu numai că acea *quaestio* era, din fericire, intangibilă; scopul său era reintegrarea în comunitate a individului prin afirmarea mobilității eterne a naturii umane în fața demonicului.

Povara violenței era dirijată dinspre victima umană asupra demonicului. Căci posedatul era considerat întotdeauna ca fiind total divizat. Cel care acționa cum acționa, zvîrcolindu-se și sărind în vreme ce țipa de durere și furie la interogația sfîntului, era demonul din ființa umană și nu ființa umană însăși: „Clamantes propria aliena per ora daemones" [Demonii își strigă propriile dureri prin gura altora][27]. Astfel, scena exorcizării nu era doar scena autorității: era scena reintegrării. Ființa umană care a fost dată la o parte din comunitatea oamenilor era solemn repusă în drepturi printre semenii săi. Procesul putea începe, așa cum a văzut Paula, cu oroarea prăbușirii categoriilor ce defineau ființa umană[28]. Demonizatul putea urla ca un animal[29] sau se putea zbate în văzduh, în zona non-umană a demonicului[30]. Se încheia, după ce demonul a fost cercetat, judecat și alungat, cu recuperarea întregii personalități umane: „Iam totus vel solus homo in sua jura reversus" [Acum omul singur a revenit complet la locul său de drept][31]. De aici rezultă importanța imaginativă a marilor rugăciuni ale exorcizării, care întreținеau și exprimau, în formă liturgică, speranțele grupului de la mormînt. Acestea accentuau ordonarea solemnă a universului cu ocazia Facerii, condiția victimei de templu al lui Dumnezeu și revenirea maiestuoasă a lui Dumnezeu în templu[32]. Erau afirmări impresionante ale ordinii adevărate și apartenenței legitime într-o lume dură și dezorganizată. Aceste rugăciuni erau oglindite în copleșitoarea imagine vizuală a marilor bazilici înseși: cu șirurile lor armonioase de coloane, cu mozaicurile lor strălucitoare și cu tavanele lor aurite în care soarele părea ferecat pentru totdeauna, cu jocul subtil al luminii și umbrei în jurul marilor candelabre[33], mormintele captau un ecou al bucuriei solemne din prima dimineață a Facerii omului:

> Căci Cel Care-a fixat hotarele dintre lumină și-ntuneric
> E Cel Ce-alungă negrul haos de la mormintele martirilor[34].

Recîștigarea armoniei creației originare a lui Dumnezeu implica recîștigarea pentru individ a unui loc în rîndul semenilor săi. Granițele rigide ale grupului au fost nevoite să se deschidă pentru a face loc ființei umane care, într-un mod atît de concret, a fost eliberată prin *potentia* sfîntului de demonul care a ținut-o deoparte. La mormîntul lui Gervasius și Protasius, scrie Augustin, hoții care își mărturiseau faptele într-o stare de demonizare își puteau ispăși păcatul de a fi furat[35]. Comparativ cu răzbunarea pretinsă de lumea din afară, dreptatea sfîntului era așa cum trebuia să fie dreptatea – evidentă, rapidă și remarcabil de îngăduitoare[36].

*Potentia* sfîntului a fost pusă în evidență și printr-o altă consecință. Aflăm frecvent din opera lui Grigore de Tours că aceia care au fost vindecați la mormînt dobîndesc, prin această vindecare, o schimbare a statutului social. Sclavii sînt eliberați de foștii lor stăpîni și devin membri în *familia* sfîntului, fie la mormîntul propriu-zis, fie pe moșiile Sfîntului Martin[37]. Acest lucru nu înseamnă neapărat un progres important. Atunci cînd, în secolul al VIII-lea, găsim călugării dintr-o mare mănăstire din Egiptul de Sus recrutînd pentru moșiile lor copii care au fost vindecați la mormîntul sfîntului mănăstirii, avem de a face cu o altă metodă dură prin care marii proprietari de pămînt își mobilizau forța de muncă. Un tînăr ce a fost de față atunci cînd familia sa discuta cu starețul condițiile muncii la care l-a obligat vindecarea de la mormînt, nu a auzit nimic care să-i fie pe plac: a fugit, a luat o barcă spre Cairo și nu a mai fost văzut niciodată în sat[38]. Cel vindecat devenea proprietatea „stăpînului" nevăzut, excluzîndu-i pe toți ceilalți stăpîni.

Ceea ce fiecare fază a procesului de exorcizare și, mai general, de vindecare, a demonstrat unui om din antichitatea tîrzie a fost că vindecarea și eliberarea de consecințele păcatului trebuia să treacă printr-o serie precisă de relații interpersonale. Rareori s-a întins „puterea mîinii drepte vindecătoare a lui Dumnezeu" către omenire atît de concret și de exclusiv prin legături între oameni care au păstrat întreaga panoplie a sistemului judiciar din perioada romană tîrzie și implicațiile complete ale formelor de dependență din perioada romană tîrzie. Se amintea chiar de un taur care s-a apropiat de mormîntul Sfîntului Iulian, „nu lovind cu coarnele, ci plin de teamă, de parcă apărea în fața tribunalului unui judecător"[39].

Trebuie doar să privim în afara comunităților creștine pentru a înțelege cît de distinctivă putea fi această subliniere deosebită

a relației interpersonale ca bază a tuturor actelor de vindecare. Să ne îndreptăm spre lucrarea unui contemporan – cu precizie aproape – și compatriot al Sfîntului Martin de Tours, spre *De medicamentis* (Despre medicamente) a doctorului Marcellus din Bordeaux[40]. A compara tămăduirile miraculoase, și mai ales exorcizările efectuate de Martin, cu rețetele de leacuri din lucrarea lui Marcellus, înseamnă a intra în altă lume. Trebuie, totuși, să avem grijă să definim clar în ce fel se deosebeau cele două lumi. Căci se suprapuneau evident în multe privințe. Mijlocirile lui Martin aveau adesea loc în conacele sau cu permisiunea categorică a acelorași latifundiari senatoriali pentru care scria Marcellus[41]. Ar fi greșit să credem că exorcismul atrăgea doar un segment „al claselor inferioare" din populațiile Galiei. Dimpotrivă, Marcellus este cel care include în cartea sa „leacurile simple și eficiente ale țăranilor obișnuiți"[42] și dă numele celtice ale multor plante medicinale, inclusiv al trifoiului alb[43], cel care ne aduce mult mai aproape de practica populară galică decît de ritualurile drastice și ceremonioase ale exorcizării executate de Martin în palate și orașe.

Și nici nu trebuie să estompăm diferențele dintre cei doi oameni și cele două lumi, pe care le dezvăluie atitudinile lor față de vindecare. Dacă facem acest lucru, este pentru că „modelul cu două niveluri" a fost rareori mai rezistent decît în studiul medicinei din antichitatea tîrzie. Dacă îi judecăm pe cei doi după standardele medicinei raționale moderne, Marcellus, furnizorul de rețete exotice și leacuri populare, și Martin, exorcistul, cad la fel de mult sub un nivel acceptabil de respectabilitate intelectuală. Diferențele dintre cei doi și implicațiile acestor diferențe sînt ascunse în pîcla dezaprobării moderne. Este ceva obișnuit să se citească *De medicamentis* de la un capăt la altul cu surpriză, observînd straturile bogate de folclor și superstiție care se află sub spoiala de empirism hipocratic[44].

Dacă ar fi să înțelegem implicațiile modelului creștin de vindecare și semnificația importanței pe care a dobîndit-o, ca paradigmă a vindecării la principalele morminte din Galia creștină, trebuie să deviem de la atitudinile moderne. Medicina și vindecarea din antichitatea tîrzie nu pot fi apreciate doar în funcție de faptul că practicile lor se ridică sau nu pînă la nivelul imaginii noastre despre știința rațională. Trebuie să acceptăm pluralismul medical al unei societăți antice. Așa cum Vincent Crapanzano a remarcat în Marocul modern: „În Maroc, nu există nici un sistem terapeutic autorizat din punct de vedere social, unic, cu putere

absolută"[45]. În antichitatea tîrzie, ca și în Marocul modern, individul s-a pomenit în fața unei varietăți de sisteme terapeutice[46], și, alegînd, pacientul utiliza criterii ce reflectau un mediu social anume. Căci pacientul se baza pe un „grup de sprijin", format din rude și cunoștințe, pentru a se informa despre vindecare și, în general, se inspira din atitudinile împărtășite și de alții care desemnau un sistem terapeutic mai degrabă decît pe altul ca potrivit pentru acel caz. Cînd nici un sistem terapeutic nu are putere absolută, așa cum este în unele regiuni din Marocul modern și a fost cu siguranță în societatea din Galia perioadei romane tîrzii, se face frecvent alegerea pe baza unor criterii sociale și culturale:

> Dimineața am hotărît să mă duc la *fqih**. Soțul meu a spus: „Nu, e nevoie să mergi la spital". Eu am răspuns: „Nu, nu e o boală pentru spital, e o boală pentru *fqih* (...) Și eu știam că e o boală pentru *fqih* și pentru sfînt. Cînd un copil se îmbolnăvește și are febră și respiră greu, e o boală pentru *fqih*. Dar cînd un copil mănîncă și vomită, cînd are ceva la intestine, atunci e o boală pentru spital. De asemenea, dacă se sufocă atunci cînd vomită, este tot o boală pentru spital. Am învățat de la vecini să le deosebesc"[47].

Oamenii din perioada romană tîrzie și-au trecut sistemele terapeutice printr-un proces similar de analiză indirectă.

Ceea ce merită atenție în contrastul dintre sistemul terapeutic de la mormintele creștine, „autorizat din punct de vedere social", și sistemul la care făcea apel Marcellus, este absența intenționată din sistemul terapeutic al lui Marcellus a unui ansamblu impunător de relații de dependență. Cei ce se inspirau din tradițiile utilizate de Marcellus și adoptau metodele recomandate de el, trăiau evident într-o lume în care exercitarea puterii și dependența individului de un *dominus*** și *patronus* clar desemnat, nu erau elemente din lumea lor socială care să joace un rol în procesul de vindecare. Alegerea între Martin și Marcellus era o alegere între tipurile de relații umane, care să fie considerate oportune pentru a fi antrenate și copiate în procesul de vindecare. Dependența serioasă de *potentia* altcuiva este tacit exclusă, în lucrarea lui Marcellus, printr-o „autarhie" din partea pacientului. Așa cum scria Aline Rousselle, în stilul ei insolit, cititorul lui Marcellus trebuie să se salveze singur, cu mijloacele puse la dispoziția sa în carte:

* *fqih* (ar.) – preot.

** *dominus, i,* pl. *domini* (lat.) – stăpîn, domn (n.t.).

El devine subiect activ al vindecării proprii. Bolnavul știe că de concentrarea sa voluntară depinde eficiența formulelor și amuletelor. Beneficiază, deci, la nivelul practicii, de o terapie globală. Omul este angajat, trup și suflet, în propria vindecare[48].

Există cîteva motive evidente ale acestei perspective distincte. *De medicamentis* este scris, în primul rînd, pentru a-i învăța pe oameni să se descurce fără doctori și, mai ales, fără chirurgie[49]. Cel mai mare cîștig pe care Marcellus îl promite în prefață este că această carte va ajuta cititorul să se vindece singur, *sine medici intercessione**[50]. Ca atare, *De medicamentis* se încadrează într-o lungă tradiție de manuale de medicină pentru amatori, care au fost întotdeauna deosebit de apreciate de marii moșieri care călătoreau mult și care se aflau departe de serviciile medicale urbane, pe moșiile lor[51]. Manualele medicale ale primelor colonii din America sînt descendentele directe ale acestui *genre***: „Toată hrana să fie ușoară și cumpătată; și băutura, bere preparată cu frunze de măcriș, vîrfuri de pin, rădăcini de frasin și puțin fier vechi"[52]. Asemenea manuale vehiculează o imagine a corpului care presupune că pacientul poate evita dependența de un sistem terapeutic sever și costisitor: ingredientele simple, autocontrolul și un sentiment cuviincios al binefacerilor mediului îi pot asigura o mare autarhie în îngrijirea sănătății.

Cerul fie lăudat, există puține motive să spui ceva despre piatra de la vezica urinară, fiind cazuri rare în această colonie. În clasa de mijloc, vinul de Madeira, care nu conține decît puțin tartru, și berea din melasă, care este slabă și dezinfectantă, sînt metode benefice de apărare împotriva flagelului luxurei și trîndăviei[53].

Chiar în spatele celui mai banal remediu, putem sesiza hotărîrea tacită a unei mici societăți de a alege resursele specifice, sociale și morale, ca și strict medicale, pe care le poate utiliza împotriva bolii și de care se poate lipsi. Căci Marcellus își face cititorul independent, ajutîndu-l să se bazeze pe altceva decît pe medicul său. Legăturile de dependență trec, de aceea, în mod subtil, de la o persoană precis desemnată spre o tradiție difuză, la care bolnavul poate avea ușor acces în condițiile dorite de el.

Aici îl întîlnim pe Marcellus, descendentul „aristocrației religioase" din Galia[54]. De la începutul timpurilor, scrie el, zeii au

* *sine medici intercessione* (lat.) – fără intervenția medicului (n.t.).

** *genre* (fr.) – gen (n.t.).

făcut cunoscute oamenilor calitățile plantelor și combinațiile corecte de descîntece și leacuri[55]. Un sentiment profund al generozității nelimitate a naturii și al intenției constante și bine intenționate a zeilor de a pune proprietățile ei benefice la dispoziția oamenilor străbate lucrarea *De medicamentis*[56]. Acest sentiment justifică tonul exclusiv păgîn al unei cărți al cărei autor era probabil un creștin ce scria pentru o clasă de sus, în mare măsură creștinată. Căci păgînismul lui Marcellus face parte din sistemul său terapeutic: dacă vindecarea era la îndemîna tuturor, independent de monopolul stabilit de experiența medicală, aceasta se datora faptului că, pentru orice doctor învățat din antichitatea tîrzie, cum era Marcellus, disponibilitatea vindecării implica o concepție asupra tradiției medicale, ale cărei rădăcini mergeau pînă la acele zile cînd muritorii erau în relații strînse cu zeii[57]. Se întîmplă la fel cu încorporarea de către Marcellus a materialului local. *De medicamentis* a permis savanților să exploreze lumea galică din ultimul secol al păgînismului, adunînd fragmente de limbă galică și ecouri ale descîntecelor celtice de mult uitate[58]. Aceasta nu pentru că Marcellus, medic din Bordeaux – care s-ar putea să-l fi îngrijit pe Athaulf și să fi vorbit cu formidabilul Ieronim în timpul pelerinajului din Țara Sfîntă – este ultimul dintre druizi[59]; ci pentru că generozitatea zeilor a revărsat asupra oamenilor atît tradițiile culte ale unei elite educate ale cărei lucrări și medicamente s-au răspîndit în bazinul mediteranean antic[60], cît și înțelepciunea străveche din țările lor de baștină[61].

Legăturile lui Marcellus cu religia și rădăcinile religioase precise ale multora dintre leacurile sale rămîn vagi. Ceea ce apare, totuși, clar este modul hotărît în care atît acest *genre* al cărții propriu-zise, cît și presupunerile care l-au făcut pe Marcellus să scrie o asemenea carte, oferă un model de dependență directă și nemijlocită a individului de mediul său. Cartea rezumă înțelepciunea latentă în acel mediu: „ca și muzica pe o stradă din Italia", este la dispoziția tuturor; iar Marcellus consideră că este un act de caritate să le-o spună[62]. Acest mediu este prezentat, în cele mai multe descîntece și leacuri, ca parte a unei lumi mai largi de empatii magice care pot fi abordate cu ușurință naturală de către pacient. Nici o *psychodrame* de dependență și autoritate nu a trebuit jucată vreodată[63]. O rugăciune la vederea primei rîndunici și spălarea ochilor în apă de izvor ajung pentru a preîntîmpina bolile de ochi pe tot anul[64]. Te gîndești, prin contrast, la semnificația impresionantă a durerii transformate în măreție pe care Grigore de

Tours a văzut-o în spatele alifiei pentru ochi, la fel de banală, oferită de Sfîntul Benignus[65]. Așa cum spune Aline Rousselle despre sanctuarele tămăduitoare din Galia celtică: „Contactul dintre pacient și divinitate se face în parte direct"[66]. Deși sanctuarele păgîne din Galia secolului al IV-lea erau încă impresionante, vizitarea lor și contactul cu zeii prin intermediul tămăduitor al apei sau somnului se considera că ajung[67]. Aceste metode antice par a nu fi fost atinse de limbajul dur care era la modă în perioada romană tîrzie, al unei *potentia* exercitate de persoane pe care contemporanii le-au asociat cu mormintele creștine. Ele aveau în spatele lor forța mută a naturii înseși.

*Potentia* sfîntului la mormînt presupunea un model „vertical" de dependență. Puterea sfîntului ținea individul într-o relație strînsă de obligație personală care putea începe, la multe zile de călătorie grea, prin nevoia de a vizita *praesentia* sfîntului în singurul loc unde putea fi găsită; putea face pacientul să treacă prin reprezentația unei scene de curte din perioada romană tîrzie și putea chiar să se sfîrșească printr-un act concret și ireversibil de dependență socială, prin care cel vindecat devenea sclavul bisericii unde se afla nevăzutul său *dominus*. Dimpotrivă, Marcellus prezintă o lume pentru care este încă dominant un model „orizontal": pacientul e legat direct printr-o plasă de fire liliputane de tradițiile difuze și aparent nelimitate ale propriului mediu. Un asemenea model a exclus tacit, dar ferm, intervenția din afară a unei *potentia* care putea alunga individul din mediul în care el se simțea încă sigur integrat. Văzută în această lumină, ceea ce numim răspîndirea creștinismului în Galia, așa cum a început de la acele mari morminte unde *praesentia* sfinților era dramatic dezvăluită prin acte de putere, ajunge la un conflict a două modele de tămăduire, fiecare abundînd în presupuneri despre poziția omului în societate și mediu. Spre acest conflict trebuie să ne îndreptăm acum atenția.

Căci acesta este conflictul care stîrnește interesul lui Grigore de Tours. Se rezumă pentru el în două cuvinte: *reverentia** și opusul său, *rusticitas***. *Reverentia* presupunea o dorință de a concentra credința asupra unor persoane precise, nevăzute, asupra lui Cristos și a prietenilor Lui, sfinții – *amici dominici*[68] – astfel

* *reverentia, ae* (lat.) – respect, considerație (n.t.)

** *rusticitas, atis* (lat.) – obiceiuri de la țară; simplitate, grosolănie, stîngăcie (n.t.)

încît să impună credinciosului niște ritmuri precise în viața sa (cum ar fi respectarea zilelor de sărbătoare ale sfinților), să-i îndrepte atenția către locuri și obiecte anume (mormintele și relicvele sfinților), să reacționeze la boală și la pericol prin dependența de aceste persoane nevăzute și să rămînă mereu conștient, în jocul acțiunilor umane din jurul său, că norocul și ghinionul sînt direct legate de bunele sau proastele relații cu aceste persoane invizibile. De aceea, *reverentia* presupunea un înalt grad de pregătire socială și culturală. Nu era un „subarboret" luxuriant de credulitate sau neopăgînism. A presupus învățarea unei etichete față de supranatural, ale cărei gesturi au fost, fiecare, atent stabilite. De aici rezultă importanța, pentru Grigore, a antitezei acesteia, *rusticitas,* care se traduce cel mai bine cu „bădărănie, mojicie", „neglijență" – eșecul sau refuzul categoric de a da vieții o structură în funcție de relațiile ceremonioase cu anumite persoane invizibile[69].

Folosirea de către Grigore a cuvîntului *rusticitas* clarifică poziția creștinismului în unele zone ale Galiei și, indirect, în Europa apuseană în totalitate, la sfîrșitul antichității tîrzii. Este o situație care necesită finețe de interpretare. Căci o dihotomie radicală între „oraș" și „sat", „creștin" și „păgîn" nu poate nuanța corect. *Rusticitas,* după cum Grigore i-a evidențiat efectele distrugătoare, se suprapunea considerabil cu obiceiurile populației rurale; dar nu se limita nicidecum exclusiv la acestea. *Rusticitas* putea fi a majorității oamenilor în majoritatea zilelor – și mai ales duminica, așa cum s-a întîmplat atunci cînd locuitorii din Arles, indiferent de clasă și cultură, au atras asupra lor avertismentele grave ale episcopului, Caesarius, pentru că s-au purtat ca *rustici** făcînd dragoste cu soțiile lor în Ziua Domnului[70]. Și mai puțin poate fi identificată cu „păgînismul rural" Căci ceea ce am văzut este că, deși sistemele terapeutice cum ar fi cele presupuse de Marcellus depindeau de cunoștințele moștenite de la trecutul păgîn, ele formau o enclavă nesupusă de *rusticitas* mai puțin pentru că erau strîns legate de vreo formă precisă de venerare păgînă, cît pentru că negau tacit orice ritm de vindecare ce implica o dependență clară de *potentia* unei ființe omenești nevăzute: rudele, vecinii, mai ales oamenii pricepuți din localitate se considera că pot oferi tot ceea ce suferindul avea nevoie[71]. Atunci cînd membri ai anturajului lui Grigore însuși, călătorind spre Brioude pentru a fugi de ciumă, au

* *rusticus, i,* pl. *rustici* (lat.) – țăran; grosolan, necioplit, prost (n.t.)

recurs la folosirea de amulete aplicate de ghicitorii locali pentru a-l vindeca pe unul dintre tovarășii lor, ceea ce l-a înfuriat nu a fost că s-au purtat ca păgînii, ci că și-au pierdut sentimentul de *reverentia* față de sfinți. Aceasta i-a provocat o izbucnire caracteristică:

> Quaerat patrocinium martyrum (...) postolet adiutoria confessorum, qui merito amici sunt dominici nuncupati.
> [Patronajul martirilor să fie ceea ce suferindul caută (...) Să se roage pentru ajutorul oferit de mărturisitori, care sînt numiți pe bună dreptate prieteni ai Domnului][72].

Astfel, în orice loc în care se afla la îndemînă un mormînt creștin, resursele difuze din apropiere, folosite sub formă de amulete și divinație, întîlneau o imagine clar conturată a relațiilor ideale dintre oameni, schițate de episcopi precum Grigore cu o siguranță care trăda îndelungata pregătire a societății aristocrate din perioada romană tîrzie.

De aceea, putem sesiza, într-un conflict al modelelor de tămăduire, impactul apariției creștinismului. În toată lumea mediteraneană, fie că e o capelă mică de lemn pe o moșie din Limousin[73], așa cum o descrie Grigore, fie că e vorba de o „curățare" hotărîtă „a terenului" de către episcopul Teodoret al Cyrului în satele sectante din centrul Siriei de Nord, așezate pe creste de munte, deasupra vieții disciplinate a cîmpiilor dintr-o regiune în care, așa cum observa un călător din secolul al XVIII-lea, „vedem despotismul extinzîndu-se peste toată zona de șes și progresia lui oprindu-se înspre munți, la prima stîncă, la primul defileu, care este ușor de apărat"[74], înaintarea creștinismului dincolo de orașe era înaintarea prezenței sfinților[75]. În această carte, am văzut cum o asemenea *praesentia,* sub forma unor relicve și a mormîntului lor, era încărcată de semnificații specifice, care implicau interacțiunea omului cu o ființă umană ideală, nevăzută, deținătoare a unei *potentia* ideale.

Foarte frecvent în antichitatea tîrzie, *praesentia* sfîntului la țară consfințea prefacerile organice care avuseseră loc timp de secole. Căci este vorba de o schimbare calmă, mult mai mare decît apariția Bisericii creștine. În Galia și Spania, răspîndirea latinei în detrimentul dialectelor celtice locale și apariția, în consecință, a limbilor romanice, trădează moartea finală a culturilor care existaseră din preistorie. Biserica creștină a moștenit rezultatele acestei schimbări[76]. Prin secolul al VI-lea, singura civilizație stabilă majoră care a păstrat un păgînism ce provenea, fără întrerupere, din lumea

preclasică, la vest de India și la est de Irlanda, era cultura zoroastriană din Iranul Sasanizilor: în altă parte, în Egipt, Mesopotamia, Anatolia și Europa de Vest, străvechea lume preclasică ajunsese definitiv la sfîrșit[77]. A fost o năruire nezgomotoasă, mai radicală decît declinul și căderea Imperiului Roman și mai ireversibilă decît dispariția zeilor urbani ai păgînismului greco-roman. În satele și orașele Galiei și Spaniei, *praesentia* sfinților a cules roadele unui triumf întîrziat și inconștient al romanizării. Căci răspîndirea acelei *reverentia* creștine a pus capăt proceselor prin care culturile indigene din bazinul mediteranean de vest au fost imperceptibil erodate printr-o influență lentă, dar sigură, de sus, exercitată prin rețeaua de relații de administrare și patronaj care, în decursul secolelor, a ajuns tot mai în afara orașelor și conacelor de la țară ale celor mari[78]. La un secol după sfîrșitul Imperiului Roman, Grigore și contemporanii săi puteau fi siguri de acum că, dacă nu toate drumurile mai duceau la Roma, în Touraine, cel puțin, toate duceau la Tours, *ad dominum Martinum:* un fir de praf din mormîntul său valora mai mult decît toată dibăcia imemorială a tămăduitorilor din sate[79].

Căci, așa cum am văzut în această carte, *reverentia* pe care Grigore o dorea își dobîndea forța dintr-un proces continuu, deși discret, de „socializare", ce avea loc într-o lume care aștepta supranaturalul cu dragoste și cu o anumită perseverență, de la actele de putere și protecție observate în cadrul aristocrației din perioada romană tîrzie într-un mediu preponderent urban. Limbajul cultului sfinților respira această atmosferă caracteristică; iar ritmurile și preocupările care o susțineau erau reprezentate cel mai convingător fie la mormintele din orașe, sub patronajul episcopilor aristocrați, fie, așa cum era mormîntul Sfîntului Iulian de Brioude, într-o zonă rurală dominată de o aristocrație cu legături ramificate în orașe[80]. Cînd această *reverentia* ajungea în zone în care „socializarea" era mai puțin modestă, o întîmpina rezistența tăcută a stilurilor de viață mai puțin supuse rafinamentului urban și aristocratic. În toată perioada antică tîrzie și medievală timpurie, procesul de creștinare a fost stagnat de hotărîrea mută a grupurilor de oameni care nu voiau să schimbe șabloanele străvechi ale vieții lor practice pentru a acorda venerație sfinților[81], nici să-și modifice obiceiurile spre a face plăcere altei clase de *domini*[82]. Zone de „rusticitate brută" înconjurau lumea ceremonioasă a lui Grigore[83].

Totuși, ocazional, noua *praesentia* a sfîntului putea fi utilizată pentru a concentra și clarifica ambiguitățile din comunitățile agrare dispersate, ai căror membri se simțeau prinși în plasa rețelelor contradictorii de obligații[84]. Opera hagiografică a lui Grigore este punctată de incidente care ne permit să sesizăm indispoziția unei lumi a satelor confruntată cu forme derutante sau opresive de putere. Căci *praesentia* sfîntului a dezlănțuit adesea un entuziasm impetuos, legat de sosirea unei puteri noi, „curate", în zone în care, pînă atunci, sătenii nu au avut de ales decît forme de dependență „necurată". Atunci cînd relicvele Sfîntului Iulian au traversat cîmpiile din Champagne la o oră la care acestea erau pline de lucrători plătiți din satele dimprejur, trecerea lor a fost marcată prin scene la fel de dramatice și de amenințătoare ca orice năzuință ulterioară către millenium-ul* lui Cristos:

> Uitați-vă la mult binecuvîntatul Iulian, care se apropie de noi! Vedeți-i puterea! Vedeți-i gloria! Fugiți, flăcăilor, lăsați-vă plugurile și boii; să-l urmăm cu toții[85]!

*Praesentia* trecătoare a sfîntului le-a adus acestor oameni obosiți o undă de ideală dependență care îi putea elibera, chiar dacă numai pentru o clipă, de pretențiile dure ale proprietății funciare galo-romane dintr-o zonă de creștere intensivă a cerealelor[86]. Mulți dintre indivizii năpăstuiți care s-au eliberat de stăpînii lor[87] sau care și-au abandonat familiile pentru a afla tămăduirea la mormintele sfinților, veneau din regiuni periferice[88]. Confruntați cu ambiguitățile sistemului de patronaj în care erau prinși, cei fără altă apărare – adesea femeile – au optat în mod dramatic pentru dependența de un *dominus* ideal aflat în mormîntul său îndepărtat, mai degrabă decît pentru dependența de foarte realii deținători ai puterii din localitatea lor[89].

Grigore a înregistrat cu îngăduință acest aflux de oameni dezrădăcinați: căci demonii sînt cei care vorbesc în ei, recunoscînd, în mod ireproșabil, *potentia* tot mai extinsă a sfinților[90]. Ceea ce îl supără profund, totuși, este orice încercare din partea populației de a ocoli cerințele acelei *reverentia,* creînd pentru ei înșiși mici zone indigene de *praesentia* care scăpau de sub controlul episcopului. Totuși, *libri historiarum*** ale sale și alte surse

---

* *millenium, ii* (lat. mediev.) – împărăția lui Dumnezeu împreună cu cei drepți, fixată uneori în mod necanonic la o durată de o mie de ani (milenarism) după a doua venire a lui Cristos.

** *libri historiarum* (lat.) – cărți de istorii (n.t.).

ulterioare abundă în incidente care dezvăluie situația explozivă creată de influența sfinților din orașele Galiei. Ori de cîte ori comunitățile erau confruntate cu amenințări pe care sistemele terapeutice obișnuite nu le puteau birui, cum a fost cazul recrudescențelor frecvente ale ciumei după 543, reacția lor imediată față de situație a fost o reafirmare a modelului „orizontal" de vindecare, deși acum într-o formă nouă, creștină[91]. Prezicătorii păreau a vehicula, autorizați de viziunile sfinților, noi tipuri de leacuri și a vesti noi ritualuri de ispășire[92]. Ghicitorii stabileau ritualuri de pocăință, pe baza capacității lor de a descoperi hoții, de a recupera bunurile furate și de a citi gîndurile[93]. Acestea toate trădau o nevoie stringentă de a aduce exact în mijlocul comunității locale *praesentia* sfinților, adesea a acelora dintre ei care se bucurau de cea mai mare autoritate și care se aflau inimaginabil de departe, cum ar fi Petru și Paul. Iar ei susțineau că fac acest lucru fără pretențiile zdrobitoare ale acelei *reverentia* față de mormîntul din oraș și față de episcopul său[94]. Chiar Grigore și-a găsit adversari pe măsură în acești oameni:

> [După un an prost, în 587] a apărut la Tours un om pe care îl chema Desiderius și care s-a proclamat ieșit din comun, susținînd că are puterea de a face multe minuni. S-a lăudat, printre altele, că între el și apostolii Petru și Paul circulă mesageri. Cum eu lipseam, țăranii s-au adunat în jurul lui, aducînd cu ei orbii și schilozii, pe care a căutat să-i amăgească mai degrabă cu falsele învățături ale meșteșugurilor drăcești decît să-i vindece cu puterea sfințeniei[95].

Pe Grigore l-a îngrijorat faptul că acesta nu era un caz izolat[96]. Asemenea incidente au avut loc de la începutul secolului al VI-lea pînă tîrziu în evul mediu[97]. Vedem în ele reacția oamenilor împinși în mod tragic deoparte prin apariția Bisericii creștine și prin extinderea structurilor sale la țară. Religia în plenitudinea ei și participarea deplină a sfinților la operele de binefacere s-au manifestat în altă parte, în orașe[98].

Căci acesta a fost paradoxul creștinismului în antichitatea tîrzie, așa cum s-a cristalizat el în cultul sfinților. Religie universală și exclusivă, creștinismul pretindea că s-a răspîndit în toate regiunile lumii cunoscute[99]. De fapt, răspîndindu-se, se afla în jurul mormintelor sfinților asemenea unor ochiuri de apă pe o suprafață uscată. Căci doar în anumite locuri și în anumite medii sociale precis delimitate, putea limbajul acelei *praesentia* și *potentia* a sfinților să răspundă satisfăcător celor mai profunde dorințe ale comunităților creștine. În afara zonelor în care *reverentia* putea fi

descrisă cu o întreagă paletă de semnificații din perioada romană tîrzie, existau regiuni întinse în care creștinismul putea fi prezentat doar în tonuri de gri, într-o lume a satelor unde numeroase nuanțe ale păgînismului indigen păliseră cu mult timp înainte[100]. Este o perspectivă tristă: *reverentia* creștină a creat o situație pe care elitele lumii greco-romane nu au înfruntat-o niciodată sub o formă atît de clară[101]; populația era acum împărțită între cei care puteau, dacă voiau, să fie participanți deplini la pregătirea unei religii universale și, respectiv, marile zone și clase condamnate, prin distanța fizică și absența „socializării", la o variantă substandard a aceleiași religii[102]. Moartea păgînismului în societatea apuseană și apariția cultului sfinților, cu formele sale clar aristocrate și urbane, a garantat faptul că, începînd din antichitatea tîrzie, cultura claselor superioare din Europa se va măsura întotdeauna cu sălbăticia unei *rusticitas,* la a cărei apariție a jucat ea însăși un rol însemnat[103].

Privim de asemenea către o natură care a devenit pasivă, lipsită fiind de puterea zeilor. Mi se pare că trăsătura cea mai pronunțată a apariției Bisericii creștine în Europa apuseană era impunerea unor structuri administrative umane și a unei *potentia* ideale legate de ființe omenești nevăzute și de reprezentanții lor văzuți, episcopii din orașe, cu prețul unor tradiții care păreau să aparțină structurii peisajului însuși[104]. Sfîntul Martin a atacat acele puncte în care se considera că naturalul și divinul se întîlnesc[105]: a tăiat copacii sacri[106] și a împrăștiat procesiunile care urmau liniile de demarcație străvechi dintre terenurile arabile și cele nearabile[107]. Succesorii săi s-au manifestat împotriva copacilor și fîntînilor și împotriva formelor de divinație prin observarea atentă a ciudățeniilor din viața animalelor și a plantelor[108]. Ei au impus ritmuri de lucru și de odihnă care ignorau rotirea lentă a soarelui, lunii și planetelor pe cer și care reflectau, în schimb, un timp pur omenesc, legat de morțile indivizilor importanți[109]. Ce se află în spatele repetărilor plictisite de polemici antipăgîne și al admonestărilor sinoadelor din Galia și Spania secolului al VI-lea nu este nimic altceva decît un conflict de vederi asupra relației dintre om și natură.

Alphonse Dupront a exprimat clar acest lucru, atunci cînd a vorbit despre natura locului de pelerinaj creștin:

> Locul în deplinătatea sensului este realitate cosmică, oricare ar fi accidentul fizic pe care îl consfințește în fiecare caz. Și toată istoria pelerinajului creștin țintește la

botezarea păgînului – adică la antropomorfizarea cosmicului (...) Ecranul uman sau „hominizarea" sînt elemente legate indisolubil de orice abordare creștină a locului de pelerinaj[110].

Aceasta era, desigur, părerea episcopului de Javols din secolul al V-lea, ale cărui activități au fost amintite de Grigore. Pe cînd propovăduia creștinismul în Auvergne, i-a găsit pe țărani ținînd o sărbătoare de trei zile, cu jertfe pe marginea unei mlaștini formate în craterul vulcanic de pe un vîrf de munte. „Nulla est religio in stagno", spunea el:

Nu poate fi religie într-o mlaștină. Dar mai degrabă recunoașteți-L pe Dumnezeu și veneraţi-i pe prietenii Lui. Preamăriți-l pe Sfîntul Hilarius, episcopul lui Dumnezeu, ale cărui moaște se află aici. El poate fi mijlocitorul vostru întru milostivirea lui Dumnezeu[111].

Ce se întîmplă mai tîrziu poate să nu pară o schimbare esențială. Pelerinajul pe vîrful muntelui a continuat[112]. Dar *religio** a dispărut cu adevărat din mlaștină. În schimb, avem ceva făcut de om – o clădire din piatră; *praesentia* unei ființe omenești – relicvele Sfîntului Hilarius; iar puterea Sfîntului Hilarius se presupune că acționează prin relațiile esențial umane de prietenie și mijlocire. Locul însuși este încorporat într-o structură administrativă dependentă de autoritatea ființelor omenești care locuiesc într-un oraș foarte îndepărtat de comunitățile însemnate din peisajul ce a fost odată sfînt: a devenit o biserică în dioceza episcopilor de Javols. Văzută în acest fel, apariția creștinismului în Europa apuseană este un capitol al „hominizării" naturii[113].

Acesta este un triumf pe care cărturarul modern nu trebuie să-l privească cu același entuziasm ca și Grigore de Tours. Confruntată cu măreția vîrfurilor de munte și cu înțelepciunea străveche, domoală, a Europei precreștine, *reverentia* lui Grigore pare fragilă și nu puțin abrazivă: ea reflectă dezvoltarea comparativ rapidă a unei instituții închise în sine, preocupate pînă la obsesie de nevoia de a înțelege relațiile cu cei nevăzuți într-un limbaj de interacțiune umană creat între limitele înguste ale societății urbane și aristocrate din perioada romană tîrzie[114]. Oriunde ne uităm, în primele secole ale cultului sfinților, vedem victoria unui limbaj provenit din relațiile dintre oameni asupra certitudinilor mai puțin clare și mai greu de exprimat dintr-o epocă anterioară.

* *religio, onis* (lat.) – religie (n.t.)

Totuși, trebuie să apreciem cum se cuvine și fermitatea celor patru generații remarcabile, care au început cu decizia lui Paulin de a se stabili la Nola și s-au încheiat cu sfîrșitul guvernării romane în Europa de Vest și cu amintirile din copilărie ale lui Grigore de Tours. Vechea lume avea limitele ei: așa cum Sir James Frazer spunea în *Creanga de aur*: „Dumnezeu poate ierta păcatul, dar Natura nu"[115]. Dumnezeu și prietenii Săi au iertat păcatul. Pentru oamenii pe care i-am întîlnit în aceste capitole, a opta atît de obsesiv pentru un gen de căutare a supranaturalului care să reflecte relațiile curente de dependență a însemnat întotdeauna mai mult decît a opta pentru un limbaj încărcat cu semnificații ale exercitării puterii și patronajului. În condițiile din perioada romană tîrzie, *potentia* avea un revers mai blînd. Patronajul și dependența, chiar exigențele unei *amicitia* aristocrate, nouă ne pot părea relații dure, apăsătoare; dar prin acestea, oamenii din antichitatea tîrzie au sperat să-și cîștige libertatea de acțiune din care putea apărea miracolul dreptății, milosteniei și un sentiment de solidaritate cu semenii lor. Noi, cei ce trăim într-o lume în care dreptatea, milostenia și acceptarea majorității semenilor noștri reprezintă o suspendare la fel de neobișnuită și de fragilă a legilor respectate ale societății ca și momentul binecuvîntat al iertării legate de *praesentia* sfinților într-o comunitate romană tîrzie, trebuie să învățăm să privim cu mai multă simpatie și, deci, cu mai multă atenție erudită interesul tenace al creștinilor din antichitatea tîrzie pentru existența, în lumea lor, a unor locuri în care oamenii să poată sta drept în prezența scrutătoare și milostivă a unui semen.

# NOTE

N.B. Dintre autorii originali pe care i-am citat, aproape toți scriitorii laici și mulți dintre cei ecleziastici sînt disponibili în edițiile bilingve din colecția „Loeb Classical Library", Heinemann, London; Putnam, New York și Harvard University Press, Cambridge. Subdiviziunile fiecărui text la care fac referire sînt cele utilizate în această ediție și în alte ediții standard. Citez frecvent volumul și numerele de coloană din *Patrologia Latina (P.L.)* și *Patrologia Graeca (P.G.)* ale lui J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus,* Paris, 1844 ș.u., pentru facilitarea trimiterii la pasajele menționate. Am utilizat următoarele ediții ale lucrărilor următorilor autori, citîndu-le pe unele dintre ele în această carte sub formă abreviată:

Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*
Col. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 41, Tempsky, Wien, 1890;

Augustin, *De Civitate Dei: Cetatea lui Dumnezeu*
Col. *Corpus Christianorum,* 47 și 48, Brepols, Turnhout, 1955.

Grigore de Tours
Greg. Tur., *LH:* Gregorii episcopi Turonensis, *Libri historiarum,* ed. B. Krusch, W. Levison, Col. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum,* 1, 1, Hahn, Hannover, 1951.

Următoarele cinci lucrări se găsesc în Gregorii episcopi Turonensis, *Miracula et opera minora,* ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum,* 1, 2, Hahn, Hannover, 1885.
Greg. Tur., *GM: Liber in gloria martyrum;*
Greg. Tur., *VJ: Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris;*
Greg. Tur., *VM: Libri I–IV de virtutibus sancti Martini episcopi;*
Greg. Tur., *VP: Liber vitae patrum;*
Greg. Tur., *GC: Liber in gloria confessorum.*

Paulin, *Carmina*
*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 30, 2, Tempsky, Wien, 1894.

Venantius Fortunatus, *Carmina*
Ed. F. Leo și B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi,* 4, Hahn, Hannover, 1881.

*ILCV*
E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres,* vol. I–II, Weidmann, Zürich, 1925, 1961.

Cititorul poate considera utile următoarele traduceri ale textelor utilizate pentru argumentația acestei cărți:

Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*
*The Care to Be Taken for the Dead,* în *Saint Augustine. Treatises on Marriage and Other Subjects,* trans. J. Lacy, Fathers of the Church, New York, 1955 (col. „The Fathers of the Church", 27).

Grigore de Tours, *Libri historiarum*
*The History of the Franks,* trans. O. M. Dalton, Clarendon Press, Oxford, 1927 și Lewis Thrope, Penguin, Harmondsworth, 1974.

Grigore de Tours, *Miracula*
M. L. Brodin, *Livres des miracles,* în *Société de l'histoire de la France,* vol. 88, 103, J. Renouard, Paris, 1857, 1860.

Așteptăm traduceri ale *Miracles of Saint Julian* și *Miracles of Saint Martin* de la John Corbett de la Scarborough College, University of Toronto, în colecția „Pontifical Institute for Medieval Studies Series".

Ieronim, *Contra Vigilantium*
*St. Jerome. Letters and Select Works,* trans. W. H. Fremantle, în *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* ed. P. Schaff and H. Wace, Christian Literature, New York, 1893.

Paulin, *Carmina*
P. G. Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nola,* Newman Press, New York, 1975 (col. „Ancient Christian Writers", 40).

Paulin, *Epistulae*
P. G. Walsh, *Letters of St. Paulinus of Nola,* Newman Press, New York, 1966, 1967 (col. „Ancient Christian Writers", 35, 36).

Prudentius, *Cathemerinon* și *Peristephanon*
*Prudentius,* ed. and trans. H. H. Thomson, Heinemann, London, 1961; Harvard University Press, Cambridge, 1969 (col. „Loeb Classical Library");

*Prudentius. „Hymns for Every Day" and „The Martyrs' Crowns"*, trans. M. C. Eagan, Catholic University of America Press, Washington, 1962 (col. „The Fathers of the Church", 43).

Sulpicius Severus, *Vita Martini* și *Dialogi*

Trans. B. M. Peebles, *Niceta of Remesiana, Sulpicius Severus, Vincent of Lerins and Prosper of Aquitaine,* Fathers of the Church, New York, 1949 (col. „The Fathers of the Church", 7);

*The Works of Sulpicius Severus,* trans. A. Roberts, în *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* 2nd series, vol. XI, Cushing, Ann Arbor, Michigan, 1964.

Victricius de Rouen, *De laude sanctorum*

R. Herval, *Origines chrétiennes, de la II^e Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IV^e–XI^e siècles). Avec le texte complet et traduction du „De laude sanctorum" de saint Victrice (396),* Picard, Paris, 1966.

## PREFAȚĂ

1. F. W. Maitland, *Domesday Book and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1897, p. 596.

## CAPITOLUL ÎNTÎI

1. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 16–18.

2. Augustin, *Sermones,* 18, 1.

3. F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* Constable, London, 1912; ed. nouă, Dover Books, New York, 1960, pp. 92–110.

4. *ILCV,* 391, 3–6: „Mens videt astra, quies tumuli complectitur artus" (Mintea vede astrele, liniștea mormîntului îmbrățișează mădularele). Vezi Lidia Storoni Mazzolani, *Sul mare della vita,* Rizzoli, Milano, 1969, pentru un comentariu sensibil al acestor inscripții. Vezi și E. Nordström, *Ravennastudien,* Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1953, p. 31, despre semnificația domului presărat cu stele al mausoleului Gallei Placidia.

5. Plutarh, *Romulus,* 28, 6.

6. Prudentius, *Cathemerinon,* 10, 29. Vezi Richmond Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs,* University of Illinois Press, Urbana, 1962, pp. 311–313, despre soliditatea unor asemenea concepții.

7. G. Sanders, *Licht en Duisternis in de christelijke Grafschriften,* vol. I, Vlaamse Akademie voor Letteren, Bruxelles, 1956, pp. 502–513 și *Les chrétiens face à l'épigraphie funéraire latine,* în *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques,* ed. D. M. Pippidi, Editura Academiei, București; Les Belles Lettres, Paris, 1976, pp. 283–299.

8. *ILCV,* 1070, 5.

9. *Midraș* la *Ps. 16, 2:* H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* vol. I, C. M. Beck, München, 1926, p. 892.

10. Această evoluție a fost studiată cu referire specială la Galia: J. Hubert, *Évolution de la topographie et de l'aspect des villes de la Gaule du IV^e au X^e siècle,* în „Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull 'Alto Medio Evo", 16, Centro di Studi sull 'Alto Medio Evo, Spoleto, 1959, pp. 529–558; P. A. Février, *Permanence et héritages de l'antiquité dans les villes de l'Occident,* în „Settimane di Studio", 21, 1974, pp. 41–138; M. Vieillard-Troïekouroff, *Les monuments de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours,* Champion, Paris, 1976.

11. Greg. Tur., *VM,* II, 50, 194.

12. E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule,* vol. I, Imprimerie Impériale, Paris, 1856, p. 240.

13. Venantius Fortunatus, *Carm.,* III, 7, 41 și 46:

Fulgorem astrorum meditantur tecta metallo

.....

Et terram stellas credit habere suas.

(Acoperișurile din metal [prețios] sînt asociate în gînd cu strălucirea aștrilor (...) Și crede că pămîntul are stelele sale).

14. Artemidorus, *Oneirocriticon,* 1, 51.

15. Carl Andresen, *Einführung in die christliche Archäologie,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971, pp. 27–28 trece în revistă o vastă literatură.

16. B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die bestattung im Kirchengebäude,* Westdeutsche Verlag, Köln, 1965. J. Guyon, *La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne,* în „Mélanges d'archéologie et d'histoire. Antiquité", 86, 1974, p. 594: „La levée de l'interdit religieux sur la sépulture *intra muros,* vieux d'un millénaire (...) est le signe d'une véritable mutation historique" (Ridicarea interdicției religioase asupra mormîntului *intra muros* veche de un mileniu (...) este semnul unei adevărate mutații istorice). G. Dagron, *Le christianisme dans la ville byzantine,* în „Dumbarton Oaks Papers", 31, 1977, pp. 11–19.

17. T. Klauser, *Christliche Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung,* în *Gesammelte Arbeiten,* ed. E. Dassmann, Aschendorff, Münster in Westfalen, 1974, pp. 221–229.

18. Aș insista asupra acestui lucru. Nu vreau să sugerez că Roma și Grecia antică erau marcate de un sentiment automat de repulsie față de

morți sau că, brusc, creștinismul a înlăturat acest sentiment. Morții altora ridicau probleme: propriii morți sau cei ai propriului oraș, dacă erau suficient de bine acceptați prin obicei îndătinat, nu reprezentau un motiv de dezgust sau o sursă de pericol supranatural.

19. F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum,* 2 Bände, Töpelmann, Giessen, 1909–1912.

20. A rămas un subiect mult dezbătut: E. Dyggve, *Dødekult, Kejserkult og basilika,* P. Branner, Köbenhavn, 1943; A. Grabar, *Martyrium,* Collège de France, Paris, 1946; T. Klauser, *Von Heroon zur Märtyrerbasilika,* în *Gesammelte Arbeiten,* pp. 275–291; J. B. Ward-Perkins, *Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church,* în „Journal of Theological Studies", 17, 1966, pp. 20–38, cu răspunsul lui Grabar în „Cahiers archéologiques", 18, 1968, pp. 239–244.

21. Dar vezi nuanțele la A. D. Nock, *The Cult of Heroes,* în „Harvard Theological Review", 37, 1944, pp. 141–174 și în *Essays in Religion and the Ancient World,* vol. II, ed. Zeph Stewart, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 575–602.

22. L. Gernet, *Le génie grec dans la religion,* Albin Michel, Paris, 1932, p. 264: „Il est frappant que les héros ne soient pas conçus comme intercesseurs. Avec la divinité proprement dite ils n'ont pas de rapports directs" (Este uluitor că eroii nu sînt concepuți ca mijlocitori. Cu divinitatea propriu-zisă, ei nu au legături directe).

23. Aceasta mi se pare a fi deficiența esențială a încercării clasice de a deriva majoritatea trăsăturilor cultului sfinților din practicile păgîne: Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche,* Mohr, Tübingen, 1904, pp. 14–48. Cînd autorii creștini vorbesc despre martiri ca despre „eroi", aceasta este o figură de stil care are la fel de puține semnificații rituale precise ca și utilizarea cuvîntului de către noi.

24. F. W. Deichmann, *Die Spolien in der spätantiken Architektur,* în „Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philol-Hist. Klasse", 1975, no. 6.

25. Euripide, *Hippolit,* 1437–1438. A se compara cu Paulin de Nola care vorbește despre preotul Clarus, îngropat lîngă un altar, *Ep.,* 32, 25: „Divinis sacris animae iungentur odores" (Sfintelor ceremonii sacramentale li se adaugă [bunele] miresme ale sufletului).

26. Salvian, *De gubernatione Dei,* II, 1, 3; Greg. Tur., *VJ,* 1, 113.

27. Eunapius din Sardes, *Viețile sofiștilor,* 472.

28. Iulian, *Contra Galilaeos,* 335C.

29. Iulian, *op. cit.,* 339E, unde se citează Isaia 65, 4.

30. Iulian, *Epistulae et leges,* ed. J. Bidez, F. Cumont, Les Belles Lettres, Paris, 1922, pp. 194–195; vezi A. D. Nock, *Essays in Religion,* vol. II, p. 530: „Dorea mai mult decît supunere, vroia să creeze un spirit". Locuitorii din Gaza l-au atacat pe episcop, deoarece a adus trupul unui diacon „martirizat" prin faptul că a fost bătut în oraș; „martirul" a salvat situația, revenindu-și în simțiri și atacînd mulțimea cu o bîtă! *Marc le*

*Diacre. Vie de Porphyre,* 25, ed. H. Grégoire, M. Kugener, Les Belles Lettres, Paris, 1930, p. 22.

31. Eunapius din Sardes, *op. cit.,* 472.

32. Jürgen Christern, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa,* F. Steiner, Wiesbaden, 1976, pp. 221–260.

33. Paulin, *Carm.,* 28, 177; R. C. Goldschmidt, *Paulinus'Churches at Nola. Texts, Translation and Commentary,* North Holland, Amsterdam, 1940; A. Weis, *Die Verteilung der Bildzyklen des Paulinus von Nola in den Kirchen von Cimitile (Campanien),* în „Römische Quartalschrift", 52, 1957, pp. 129–150.

34. Atanasie, *Viața lui Antonie,* 14: ἡ ἔρημος ἐπολίσθη ὑπὸ μοναχῶν (deșertul a fost orășenizat de monahi); Heliodor, *Aethiopica,* I, 5, 3, pentru un simț similar, deliberat, al paradoxului legat de un adăpost al tîlharilor din zona mlăștinoasă: Ἐν δὴ τούτοις ὅσον Αἰγυπτίων ληστρικὸν πολιτεύεται. (Orice tîlhar dintre ai egiptenilor trăiește ca un cetățean în aceste locuri).

35. Ca monah, Paulin a trăit cu adevărat împreună cu comunitatea sa în clădirile din cimitir: Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism,* Peter Hanstein, Köln, 1977 (col. „Theophaneia", 28), pp. 65, 70–72.

36. Ieronim, *Contra Vigilantium,* 8, în *P.L.* 23, col. 346.

37. Preotul care îngrijea mormîntul Sfintei Thecla de la Meriamlik din afara orașului Seleucia (Selefke) s-a erijat în reprezentant al sfintei și registrator al minunilor ei și a trăit sub amenințarea permanentă de excomunicare din partea unui episcop la care se referă ca la o „haimana" și pe al cărui succesor îl numește „arhi-porc": G. Dagron, *L'auteur des 'Actes' et des 'Miracles' de Sainte Thècle,* în „Analecta Bollandiana", 92, 1974, pp. 5–11 și ediția aceluiași autor *Vie et miracles de sainte Thècle,* no. 12, în „Subsidia Hagiographica", 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, pp. 314–322, 410.

38. Despre dificultatea cu care episcopii Ierusalimului au creat un patriarhat separat pentru ei înșiși pe baza relației lor cu locurile sfinte, vezi H. E. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea,* în „Harvard Theological Review", 53, 1960, pp. 180–186.

39. Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt,* Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1958.

40. I. Goldziher, *Veneration of Saints in Islam,* în *Muslim Studies,* ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barker, S. M. Stern, Allen and Unwin, London, 1971, pp. 255–341.

41. E. Gellner, *Saints of the Atlas,* Weindenfeld, London, 1969 și M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt,* Clarendon Press, Oxford, 1973 – ambilor autori le datorez profundă recunoștință pentru sfaturile lor generoase și inspirație inepuizabilă; V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1973; D. Eickelman, *Moroccan Islam. Tradition and*

*Society in a Pilgrimage Center,* University of Texas Press, Austin, 1976. Vezi și Victor Turner, *Pilgrimages as Social Processes,* în *Dramas, Fields and Metaphors,* Cornell University Press, Ithaca, 1978, pp. 166–230 și Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture,* Columbia University Press, New York, 1978. Deși datorez mult lucrărilor lui Victor Turner, trebuie să menționez că materialul pe care își fundamentează analizele se referă la pelerinajele mariane către morminte îndepărtate. Deși este deosebit de revelator în mîinile autorului, materialul prezintă mai puține analogii cu antichitatea tîrzie decît mormintele din Africa de Nord musulmană.

42. H. Delehaye, ***Loca sanctorum,*** în „Analecta Bollandiana", 48, 1930, pp. 5–64. Pentru o descriere vie și dezaprobatoare a apariției rapide a mormintelor în Egipt, vezi predica tradusă în L. Th. Lefort, *La chasse aux reliques des martyres en Egypte au IV^e siècle,* în „La Nouvelle Clio", 6, 1954, pp. 225–230.

43. Grigore de Nyssa, *Elogiul Sfîntului Teodor,* în *P.G.* 46, col. 740B.

44. Ieronim, *Contra Vigilantium,* 12, în *P.L.* 23, col. 364C.

45. *Barsanuphe et Jean. Correspondance,* 433, trad. L. Regnault, P. Lemaire, Abbaye de Solesmes, Solesmes, 1971, pp. 297–298.

46. J. Drescher, *Apa Claudius and the Thieves,* în „Bulletin de la Société d'archéologie copte", 8, 1942, pp. 63–86.

47. J. Romilly Allen, *The Early Christian Monuments of Scotland,* Society of Antiquaries of Scotland, Edinburgh, 1903, pp. 330, 351–353.

48. J. Sauvaget, *Les Ghassanides et Sergiopolis,* în „Byzantion", 14, 1939, pp. 116–130; P. Peeters, *L'**ex voto** de Khusro Aparwez à Sergiopolis,* în „Analecta Bollandiana", 65, 1947, pp. 5–56.

49. D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq,* British Academy, London, 1968, pp. 106–117, despre un mormînt nestorian ca replică a celui de la Sergiopolis, la Qasr-Serīj.

50. Pentru o schiță a dezvoltării ulterioare a cultului, vezi Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit,* Klincksieck, Paris, 1975; Patrick J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages,* Princeton University Press, Princeton, 1978; Sofia Boesch Gajano, *Agiografia altomedioevale,* Mulino, Bologna, 1976, pp. 261–300, o bibliografie excepțională.

51. *The Encyclopedia of Philosophy,* vol. IV, Macmillan, New York, 1967, p. 89.

52. David Hume, *The Natural History of Religion,* în *Essays. Moral, Political and Literary,* vol. II, Longman, Green, London, 1875, p. 334.

53. Hume, *op. cit.,* p. 334.

54. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. III, ed. J. B. Bury, Methuen, London, 1909, p. 225. (În limba română avem doar traducerea selectivă Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman,* vol. I–III, trad. Dan Hurmuzescu, Editura Minerva, București, 1976).

55. Gibbon, *op. cit.,* vol. III, p. 225.

56. Duncan Forbes, *The Liberal Anglican Idea of History,* Cambridge University Press, Cambridge, 1952, p. 81.

57. Gibbon, *op. cit.,* vol. IV, p. 136.

58. H. Milman, *A History of Latin Christianity,* vol. III, Armstrong, New York, 1903, p. 417. Atitudinea a rămas neschimbată: Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England,* Dent, London, 1977, pp. 23–24.

59. J. H. Newman, *Difficulties of Anglicans,* Duffy, Dublin, 1857, pp. 80–81.

60. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques,* Société des Bollandistes, Bruxelles, 1955, p. 16. Această concepție și altele similare sînt atent prezentate și criticate de F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich de Merowinger,* Československá Akademia Věd, Praha, 1965, pp. 31–32.

61. A. Mirgeler, *Mutations of Western Christianity,* Burns and Oates, London, 1964, pp. 44–65.

62. Ramsay MacMullen, *Sfiducia nell'intelletto nel quarto secolo,* în „Rivista storica italiana", 84, 1972, pp. 5–16.

63. E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm,* în „Dumbarton Oaks Papers", 7, 1954, pp. 119–120, 146.

64. Patrick J. Geary, *L'humiliation des saints,* în „Annales", 34, 1979, pp. 27–42 demonstrează foarte elegant cum același ritual putea avea o semnificație diferită pentru fiecare grup diferit de participanți.

65. Tertullian, *Adversus Praxean,* 3, 1. Dar nu trebuie să uităm că, în comparație cu Tertullian, aproape oricare alt creștin ar părea „ignorant" și că „ignorant" – *idiotae* – nu însemna altceva decît a nu cunoaște un limbaj specific și termenii „tehnici" ai acestuia (în cazul de față, termenul grecesc *oikonomia*): nu avea neapărat conotațiile ulterioare de lipsă de cultură, în general, sau de inteligență; vezi H. Grundmann, *Literatus-illiteratus,* în „Archiv für Kulturgeschichte", 40, 1958, pp. 1–65.

66. Josef Engemann, *Magische Übelabwehr in der Spätantike*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 18, 1975, pp. 22–48. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages,* Clarendon Press, Oxford, 1978, pp. 15–17; Geary, *L'humiliation des saints,* p. 28.

67. P. Brown, *The Making of Late Antiquity,* pp. 9–10.

68. A. D. Momigliano, *Popular Religious Beliefs and Late Roman Historians,* în *Studies in Church History,* vol. VIII, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 18 și în *Essays in Ancient and Modern Historiography,* Blackwell, Oxford, 1977, p. 156.

69. Pentru o prezentare și o critică pătrunzătoare a acestei concepții, vezi Natalie Z. Davis, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion,* în *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion,* ed. Charles Trinkaus, Heiko A. Oberman, Brill, Leiden, 1974, pp. 307–336 și Dario Rei, *Note sul concetto di 'religione popolare',* în „Lares",

40, 1974, pp. 262–280. R. C. Trexler, în „Speculum", 52, 1977, pp. 1019–1022, prezintă o expunere succintă și convingătoare.

70. Ca și în M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* vol. II, C. H. Beck, München, 1950, pp. 498–516.

71. Gibbon, *op. cit.,* vol. III, p. 226.

72. E. O. James, *The Influence of Folklore on the History of Religion,* în „Numen", 1, 1962, p. 3: „Țăranul, ca și primitivul, este o persoană simplă, nesofisticată".

73. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews,* vol. V, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1925, p. VIII: „Una dintre caracteristicile remarcabile ale 'minții populare' este conservatorismul său și devotamentul față de vechile forme". Pentru o critică profund umană și subtilă a unor asemenea concepții în istoria religiei din antichitatea tîrzie, vezi P. A. Février, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle,* în *Atti del IX° congresso internazionale di archeologia cristiana,* vol. I, Roma, 1977, p. 245: „Nous sommes devenus sensibles d'une part à la longue durée nécessaire d'une histoire des mentalités (...) mais aussi aux mutations qui peuvent s'accomplir parfois relativement brutalement" (Am devenit sensibili, pe de o parte, la durata lungă, necesară unei evoluții a mentalităților (...) dar și la mutațiile care uneori pot avea loc relativ brusc).

74. Despre începuturile acestei mode, A. D. Momigliano, *La riscoperta della Sicilia antica da T. Fazello a P. Orsi,* în „Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura", 52, 1978, p. 16; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion,* Cambridge University Press, Cambridge, 1910, p. 63: „Țăranul de astăzi, în concepția lui despre puterile cerești și în întreaga sa atitudine față de acestea, rămîne politeist și păgîn". Studiile recente de folclor grec sînt sensibil mai prudente: Richard and Eva Blum, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece,* Chatto and Windus, London, 1970, pp. 263–352 și Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

75. A. D. Nock, *The Study of the History of Religion,* în *Essays in Religion,* p. 331: „În ciuda tuturor diferențelor de rasă și țară, sufletul omului are multe caracteristici curios repetabile".

76. F. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* Schöningh, Paderborn, 1909, p. VI: „Etwas Gutes haben alle diese Studien aber doch: sie lassen entgegen der früheren Auffassung auch die irdischen Erscheinungsform des Christentums mehr zur Geltung kommen und machen dadurch für den religiös gestimmten Menschen den göttlichen Gehalt nur um so liebenswürdiger. Den berechtigten Gedanken spricht A. Dufourcq aus: 'Il est vrai de dire que, en un sens, le christianisme est sorti de terre'" (Toate aceste studii au, pînă la urmă, o parte bună: contrar concepțiilor mai vechi, ele permit o mai puternică evidențiere a formelor de manifestare pămîntești ale creștinismului și astfel conținutul

divin apare cu atît mai atrăgător pentru omul cu înclinații religioase. Ideea îndreptățită o exprimă A. Dufourcq: 'Este adevărat să zici că, într-un anumit sens, creștinismul a ieșit din pămînt').

77. Pentru o tratare savantă și echilibrată a problemelor legate de sincretismul păgîn-creștin, este greu să-l depășești pe Johannes Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism,* trans. Sabine MacCormack, North Holland, Amsterdam, 1978, pp. 281–304.

## CAPITOLUL DOI

1. *ILCV,* 1570.
2. *ILCV,* 2127.
3. Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi,* ed. V. Branca, F. Le Monnier, Firenze, 1956, pp. 182–183.
4. E. F. Bruck, *Totenteil und Seelengerät,* C. H. Beck, München, 1926, pp. 302–304.
5. L. Gernet, *Le génie grec dans la religion,* Albin Michel, Paris, 1932, p. 160; O. C. Crawford, *Laudatio funebris,* în „Classical Journal", 37, 1941, pp. 17–19.
6. L. Massignon, *La cité des morts au Caire,* în *Opera Minora,* vol. III, Dar al-Maaref, Beirut, 1963, pp. 233–285.
7. Allan I. Ludwig, *Graven Images. New England Stonecarving and Its Symbols,* Wesleyan University Press, Middletown, 1966, pp. 57–58.
8. Pentru controlul sever al funeraliilor în Florența: Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists,* Princeton University Press, Princeton, 1963, pp. 239–245; și efectele fluctuațiilor controlului: J. Coolidge, *Further Observations on Masaccio's Trinity,* în „Art Bulletin", 48, 1966, pp. 382–384; „În anii 1420, aclamarea celor recent decedați a devenit o trăsătură pregnantă a vieții publice. Acest mijloc competitiv, extravagant și perturbator din punct de vedere social, de exprimare a sentimentelor politice, a asigurat o serie de șanse majore pentru patronajul artistic". Datorez această referință bunăvoinței domnului profesor Gene Brucker.
9. Augustin, *Confesiuni,* VI, 2, 2 (Vezi în românește Fericitul Augustin, *Scrieri alese,* partea întîi: *Confessiones – Mărturisiri,* trad. N. Barbu, Editura Institutului Biblic, București, 1985 (col. „Părinți și scriitori bisericești", 64), pp. 132–133).
10. Augustin, *Ep.,* 29, 9.
11. J. Quasten, *'Vetus superstitio et nova religio'. The Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa,* în „Harvard Theological Review", 33, 1940, pp. 253–266 și Bruck, *Totenteil und Seelengerät,* p. 290 acceptă această explicație.
12. J. N. D. Kelly, *Jerome,* Duckworth, London, 1975, p. 290.
13. Ieronim, *Contra Vigilantium,* 4, în *P.L.* 23, col. 357B.

14. Paulin, *Carm.*, 31, 109–110:
Ut de vicino sanctorum sanguine ducat
quo nostras illo spargat in igne animas.
(Ca să atragă [spre sine ceva] din sîngele apropiat al sfinților,
Prin care să se reverse în sufletele noastre acea flacără [a sfințeniei]).

15. În legătură cu împrejurările în care s-a scris scrisoarea, vezi P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire,* Études augustiniennes, Paris, 1963, pp. 595–600.

16. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* XXII, 8.

17. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire,* vol. II, Blackwell, Oxford, 1964, p. 963.

18. David Hume, *The Natural History of Religion,* în *Essays. Moral, Political and Literary,* vol. II, Longman, Green, London, 1875, p. 319: „Care vîrstă sau perioadă a vieții este mai înclinată spre superstiție? Cea mai slabă și cea mai timidă. Care sex? Trebuie dat același răspuns".

19. Ieronim, *C. Vigilant.*, 7, 361A și 9, 363B.

20. Mai ales Augustin, pe cînd era laic creștin și preot ce polemiza cu maniheiștii și păgînii cultivați: *Ep.*, 7 și *De moribus ecclesiae catholicae,* I, 34, 75: „Nolite consectari turbas imperitorum, qui vel in ipsa vera religione superstitiosi sunt" (Nu căutați să vă țineți după mulțimile de necunoscători, ce sînt superstițioși în chiar inima religiei adevărate). Vezi P. Brown, *Augustine of Hippo,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1967, p. 415.

21. Vezi acum analiza pătrunzătoare și originală a dovezilor, oferită de P. A. Février, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle,* în *Atti del IX^o congresso internazionale di archeologia cristiana,* vol. I, Roma, 1977, pp. 212–274.

22. Pentru Africa, vezi P. Brown, *Christianity and Local Culture in Roman North Africa,* în „Journal of Roman Studies", 68, 1968, republicat în *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Faber, London, 1972, p. 288. Johannes Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism,* trans. Sabine MacCormack, pp. 225–239, este încă studiul cel mai bun a ceea ce rămîne o evoluție obscură.

23. E. Marec, *Les monuments chrétiens d'Hippone,* Arts et Métiers graphiques, Paris, 1958, p. 43; H. I. Marrou, *La basilique chrétienne d'Hippone,* în „Revue des études augustiniennes", 6, 1960, pp. 125–128 și în *Patristique et Humanisme,* Seuil, Paris, 1976 (col. „Patristica Sorbonensia", 9), pp. 200–204.

24. *The Sixth Book of the Select Letters of Severus,* 1, 60, vol. II, ed. and trans. E. W. Brooks, Clarendon Press, Oxford, 1903, p. 187, despre citirea numelor catehumenilor; Caesarius de Arles, *Sermones,* 204, 3, ed. G. Morin, în *Corpus Christianorum,* 104, Brepols, Turnhout, 1953, p. 821, despre spălarea picioarelor lor.

25. F. W. Kent, *Household and Lineage in Renaissance Florence,* Princeton University Press, Princeton, 1977, p. VIII.

26. Antoninus Placentinus, 4, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 39, p. 161.

27. Sozomen, *Historia Ecclesiastica,* 5, 15.

28. P. Brown, *The Making of Late Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 77–78.

29. J. Stuiber, *Heidnische und christliche Gedächtniskalendar,* în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 3, 1960, pp. 24–33.

30. Cyprian, *Ad Demetrianum,* 10; Eusebius, *Historia Ecclesiastica,* 7, 22; Iulian, *Ep.,* 22 – dar acesta din urmă a fost un caz unic: A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums,* Hinrichs, Leipzig, 1906, pp. 143–145. Paul Veyne, *Le pain et le cirque,* Seuil, Paris, 1976, pp. 291–292 vede clar semnificația gestului de asigurare a îngropăciunii.

31. Cyprian, *Ep.,* 1, 2.

32. Cyprian, *Ep.,* 12, 2 și 39, 3.

33. La jumătatea secolului al III-lea, Biserica Romană avea un *staff* de 155 de membri ai clerului și ajuta 1 500 de văduve și săraci: Eusebius, *Hist. Eccles.,* 6, 43. Dacă reținem că asociațiile cele mai mari de meșteșugari din Roma aveau 1 200–1 500 de membri, în vreme ce majoritatea erau considerabil mai mici, comunitatea creștină pare a fi devenit deja un organism periculos de greoi: R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire,* Cambridge University Press, Cambridge, 1974, p. 283. Pentru Alexandria: H. I. Marrou, *L'Arianisme comme phénomène alexandrin,* în *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 1973, pp. 535–538 și în *Patristique et Humanisme,* pp. 323–326.

34. Février, *Le culte des morts,* p. 254: „On ne peut s'empêcher de retrouver une transposition, par delà de la mort, d'oppositions de classes" (Nu poți să nu regăsești o transpunere, dincolo de moarte, a antagonismelor de clasă) – referitor la catacombele de la sfîrșitul secolului al III-lea.

35. G. Kretschmar, *Die Theologie der Heiligen in der frühen Kirche,* în *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung,* Zantner–Busch Stiftung, Erlangen, 1977 (col. „Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie", 6), p. 111 evidențiază acest lucru pentru liturghia de la Ierusalim: „Jedenfalls lösst sich bei diesem Wachstum des Heiligenkultes und mit ihrer immer stärkeren Umformung zu fürbittenden Patronen des einzelnen, einzelner Familien und anderer Sozialgebilde die ursprünglich für Jerusalem so charakteristische ekklesiologische Verankerung" (Prin această creștere a cultului sfinților și o dată cu transformarea tot mai accentuată a lor în protectori meniți a reprezenta interesele individului, ale unor familii și ale altor formațiuni sociale, slăbește ancorarea ecleziologică atît de caracteristică Ierusalimului). Este tocmai preocuparea lui Vigilantius.

36. Ieronim, *C. Vigilant.,* 6, 359A.

37. Ieronim, *op. cit.,* 13, 349C.

38. Ieronim, *op. cit.,* 9, 347C.

39. Despre această zonă, vezi J. Fontaine, *Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne,* în „Bulletin de littérature ecclesiastique", 75, 1974, pp. 241–282; J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A. D. 364–425,* Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 146–153.

40. A. Goldberg, *Der Heilige und die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des heiligen Menschen im rabbinischen Judentum,* în *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung,* p. 29 și Kretschmar, *Die Theologie der Heiligen,* ibid., p. 89.

41. *Acta Maximiliani,* 3, 4, ed., trans. H. Musurillo, în *The Acts of the Christian Martyrs,* Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 248.

42. E. Dyggve, *History of Salonitan Christianity,* Aschenhoug, Oslo, 1951, p. 78.

43. Février, *Le culte des morts,* p. 269, care citează din *ILCV,* 2071, unde părinții martirilor africani sînt cei care fac inscripția în anul 329 p. Chr.

44. *Gesta apud Zenophilum,* anexă la Optatus de Milevis, *De schismate Donatistarum,* în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 7, Tempsky, Wien, 1893, p. 194; Augustin, *Ad Catholicos epistula,* 25, 73.

45. Optatus de Milevis, *De schism. Don.,* 1, 16.

46. *ILCV,* 2148; mulți au făcut paradă din faptul că nu l-au dorit, *ILCV,* 1194, 5: „Nil iuvat, immo gravat, tumulis haerere piorum sanctorum meritis optima vita prope est" (Nu ajută cu nimic, ba chiar împovărează, să te atașezi de mormintele sfinților pioși [pe motiv că] cea mai bună viață pentru dobîndirea de merite se găsește în preajma lor). Totuși, inscripția provine din chiar preajma mormîntului Sfîntului Laurențiu!

47. Ludwig, *Graven Images,* p. 57.

48. Augustin, *De cura gerenda pro mortuis,* 4, 6. Inscripția lui Cynegius clarifică problemele, *ILCV,* 3482, 6: „Sic tutus erit iuvenis sub iudice Christo" (Astfel tînărul va fi în siguranță la Judecata lui Cristos). Despre legăturile de familie ale Florei, vezi Matthews, *Western Aristocracies,* p. 144.

49. Augustin, *De cura ger.,* 18, 22; Courcelle, *op. cit.,* p. 699.

50. Augustin, *Ep.,* 22, 6.

51. Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 226–227.

52. Ch. Pietri, *Roma christiana,* vol. I, Boccard, Paris, 1976 (col. „Bibliothèque de l'École Française d'Athènes et Rome", 224), p. 581.

53. Paulin, *Ep.,* 13, 15. Asemenea petreceri erau strîns legate de propaganda papală: Ch. Pietri, *'Concordia apostolorum et renovatio urbis' (Culte des martyrs et propagande pontificale),* în „Mélanges d'archéologie et d'histoire", 73, 1961, pp. 275–322, ușor modificat în Ch. Pietri, *Roma christiana,* p. 605, n. 1. P. A. Février, *Natale Petri cathedra,* în *Comptes rendus de l'Académie d'Inscriptions et Belles Lettres,* 1977, pp. 514–531.

54. Așa cum Augustin știa, *Ep.*, 29, 10: în mod caracteristic, el a explicat practicile acestea prin dificultatea de a impune controlul episcopal. Dacă măcar l-ar fi citit pe profesorul Pietri!

55. Pentru o discuție strălucită pe tema importanței și ambivalenței bazilicii Sfîntului Laurențiu din imensul cimitir și a cimitirelor în general: R. Krautheimer, ***Mensa, coemeterium, martyrium,*** în „Cahiers archéologiques", 11, 1960, pp. 15–40 și în *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art,* New York University Press, New York, 1969, pp. 35–58; de remarcat incidentul extraordinar prin care o sectă eretică cu patronaj aristocratic își putea „însuși" mormîntul unui martir: Praedestinatus, *De haeresibus,* 1, 86, în *P.L.* 53, col. 616.

56. *Collectio Avellana,* 1, 9, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 35, Tempsky, Wien, 1895, p. 4.

57. Ieronim, *Ep.*, 22, 28.

58. E. Dassmann, *Ambrosius und die Märtyrer,* în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 18, 1975, pp. 49–68.

59. Ambrozie, *Ep.*, 22, 10; Dassmann, *op. cit.*, pp. 54–55.

60. Ambrozie, *Ep.*, 22, 9.

61. Augustin, *Confesiuni,* VI, 2, 2.

62. ILCV, 1700; P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin,* în „Revue des études anciennes", 46, 1944, pp. 65–73.

63. *ILCV,* 1825, 6–9; 11–13.

64. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* XXII, 8: el a fost „foarte supărat" cînd a auzit că beneficiara unei vindecări, o doamnă influentă din Cartagina, nu a întreprins nimic pentru a face cunoscut acest lucru în oraș.

65. H. Delehaye, *Les premiers 'libelli miraculorum',* în „Analecta Bollandiana", 29, 1910, pp. 427–434.

66. *Miracula sancti Stephani,* 1, 14; 2, 1, în *P.L.* 40, col. 841–842.

67. N. Himmelmann–Wildschütz, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jahrhunderts,* Zabern, Mainz, 1973, pp. 24–28; Février, *Le culte des morts,* pp. 245–251 și *À propos du culte funéraire. Culte et sociabilité,* în „Cahiers archéologiques", 26, 1977, pp. 29–45.

68. Augustin, *Sermones,* 310, 2; Ioan Gură de Aur, *In sanctum martyrem Ignatium,* 1, în *P.G.* 50, col. 587; Maximus din Torino, *Sermones,* 3, 2, ed. A. Mutzenbecher, în *Corpus Christianorum,* 23, Brepols, Turnhout, 1962, p. 11. Pentru organizarea unui banchet de către un *patronus:* S. Lancel, *Le populus Thuburbusitanus et les gymnases de Quintus Flavius Lappianus,* în „Karthago", 6, 1958, pp. 142–157; S. Mrozek, *Munificentia privata in den Städten Italiens der spätrömischen Zeit,* în „Historia", 27, 1978, pp. 355–368.

69. Paulin, *Carm.*, 27, 511–536.

70. Paulin, *op. cit.*, 542–567.

71. Greg. Tur., *VJ,* 36, 129.

72. Pseudo-Atanasie, *Canon* 16, citat de E. Wipszicka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte,* Fondation égyptologique Reine Elizabeth, Bruxelles, 1972 (col. „Papyrologica Bruxellensia", 10), p. 110.

73. Aline Rouselle, *Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle,* în „Mélanges d'archéologie et d'histoire. Antiquité", 89, 1977, pp. 333–370. Pentru un exemplu ceva mai tîrziu, vezi activitatea de constructor a episcopului Rusticus și a susținătorilor săi: *ILCV,* 1806, cu H. I. Marrou, *Le dossier épigraphique de l'évêque Rusticus de Narbonne,* în „Rivista di archeologia cristiana", 46, 1970, pp. 331–349 și Matthews, *Western Aristocracies,* pp. 341–342.

74. Paulin de Milano, *Vita Ambrosii,* 4; Augustin, *Confesiuni,* V, 13, 23.

75. N. Gussone, *Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen 'De laude sanctorum',* în „Frühmittelalterliche Studien", 10, 1976, pp. 126–127.

76. Sidonius Apollinaris, *Ep.,* VII, 1, 7.

77. Jones, *Later Roman Empire,* vol. II, pp. 894–910; W. Zeisel, Jr., *An Economic Survey of the Early Byzantine Church,* Ph. D. Diss., Rutgers University, 1975; R. M. Grant, *Early Christianity and Society,* Harper and Row, New York, 1977; R. Staats, *Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld,* în „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 76, 1979, pp. 1–29.

78. Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations,* Yale University Press, New Haven, 1974, pp. 101–102. De aici sensibilitatea extremă a observatorilor de secol IV față de vînătoarea de moșteniri a clerului: Ammianus Marcellinus, XXVII, 3, 14 (Vezi în românește Ammianus Marcellinus, *Istorie romană,* trad. David Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 443); *Collectio Avellana,* 1, 9; *Codex Theodosianus,* XVI, 2, 20.

79. Augustin, *Ep.,* 126, 7.

80. Astfel, Augustin l-a sfătuit pe preotul bogat Leporius să construiască un *xenodochium* (o casă de oaspeți) și un mormînt pentru cei Opt Martiri, în timp ce Heraclius, succesorul său, a construit mormîntul Sfîntului Ștefan: *Sermones,* 356, 7 și 9.

81. J. Gaudemet, *L'église dans l'Empire romain,* Sirey, Paris, 1958, pp. 311–315; Grant, *Early Christianity,* pp. 55–65. Vezi Atanasie, *Historia Arianorum,* 78, 1: Oamenii au devenit episcopi „din motivele josnice ale scutirii de impozite și pentru a patrona" – nu existau motive mai bune pentru un om din perioada romană tîrzie, dar nici mai producătoare de invidie.

82. Despre clădirea publică episcopală ca formă de autoprotecție în Imperiul de Răsărit: Teodoret al Cyrului, *Ep.,* 68 și 81. Episcopii și chiar și fiii lor nu aveau voie să ofere publicului jocuri: *Breviarum hipponense,* 11, ed. C. Munier; *Concilia Africae,* A. 345–A.525; *Corpus Christianorum,* 259, Brepols, Turnhout, 1974, p. 37 și Inocențiu I, *Ep.,* 2, 2, în *P.L.* 20, col. 478A.

83. E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e–7e siècles,* Mouton, Paris, 1977, pp. 181–195; 426–427.

84. Palladius, *Dialogus de vita Johannis,* 6, în *P.G.* 47, col. 22.

85. Oficialitățile păgîne erau foarte fericite să-i dea în judecată pe clericii care construiau lîngă zidurile orașului sau lîngă temple: Symmachus, *Relatio,* 22 și anonim, *Carmen adversus paganos,* 39.

86. Nici chiar acest lucru nu s-a întîmplat fără tensiuni cu autoritățile urbane: Paulin, *Carm.,* 21, 655–717 – o ciocnire cu orașul Nola legată de alimentarea cu apă la mormîntul lui Felix.

87. Prudentius, *Peristephanon,* 2, 137–184, despre scena în care se presupune că diaconul Laurențiu îi arăta prefectului Romei o mulțime de cerșetori și ologi, spunînd că aceștia sînt singura „avere" a Bisericii: un cititor din secolul al V-lea, care își avea dubiile sale, nu putea fi păcălit. Augustin, *Ep.,* 126, 7 se străduiește să pună în evidență faptul că, deși averea bisericii din Hippo era mai mare decît ar fi putut el visa, totuși nu îi aparținea lui personal *ut dominus* (ca stăpîn).

88. Trăsătura cu adevărat negativă a relatării lui Ammianus Marcellinus despre episcopii Romei este faptul că el a luat de bună rivalitatea pentru această funcție, iar bogăția și influența papilor ca simplu exemplu, printre atîtea altele, de *ostentatio (...) rerum urbanarum* (ostentație (...) în chestiunile cetății): Amm. Marc., XXVII, 3, 12 (trad. rom. cit., p. 442). Prefectul Praetextatus putea glumi cu Papa Damasus: „Fă-mă episcop al cetății Romei și devin imediat creștin!": Ieronim, *Contra Johannem Hierosolymitanum,* în *P. L.* 23, col. 361. Era necesar acum să se spună despre un diacon roman: „non illum sublimis honor non extulit ordo" (Nici înaltele onoruri nu l-au făcut să iasă din ordinea [cuvenită]): *ILCV,* 1195, 7.

89. Despre episcop ca *patronus* în calitatea sa de succesor al sfîntului patron: A. B. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana,* Zanichelli, Bologna, 1965, pp. 97–119, republicat în Sofia Boesch Gajano, *Agiografia altomedioevale,* Mulino, Bologna, 1976, pp. 85–104; Peter Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours,* University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures"), pp. 15–19. Pentru o relatare despre modul în care un *mizwar* (altar, loc de închinăciune) al unui mormînt marocan creează o „diferență de funcție" între sinele său de fiecare zi și poziția sa în fruntea unui „sistem ideal de schimb" legat de daniile de la mormînt: V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1973, pp. 117–123.

90. *ILCV,* 1825, 1–4.

91. Vezi supra, cap. 1, pp. 18–20 și Krautheimer, ***Mensa, coemeterium, martyrium,*** pp. 42–48.

92. Ieronim, *Ep.,* 107, 1.

93. Pietri, *Roma christiana,* pp. 127–129; principalele privegheri cădeau în nopțile calde de vară.

94. Victor Turner, *Pilgrimages as Social Processes,* în *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1974, pp. 166–230.

95. William A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish Valley,* Seminar Press, New York, 1972, p. 70.

96. Prudentius, *Peristephanon,* 11, 191–192; 199–202. Acest aspect al rolului sărbătorilor creștine la Roma a fost excelent descris de către Matthews, *Western Aristocracies,* pp. 368–369.

97. Prudentius, *op. cit.,* 11, 203–209. Despre influența oamenilor de la munte asupra orașelor mediteraneene: F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* trans. S. Reynolds, Collins, London, 1972, pp. 44–47, care îl citează pe Stendhal, *Promenades dans Rome:* „Coborau din munții lor pentru a celebra ziua de sărbătoare la bazilica San Pietro și pentru a asista la *la funzione* (mesă) (...) ochii lor sălbatici mijeau din părul negru, dezordonat (...) Acești țărani sînt însoțiți de familiile lor, cu același aspect sălbatic". Legile imperiale controlau tîlhăriile din zonă: *Cod. Theod.,* IX, 30, 1–5 și 31, 1; MacMullen, *Roman Social Relations,* pp. 30–40 și notele de la pp. 156–161 înregistrează cuprinzător și deprimant de amănunțit atît disprețul orașului față de țăran cît și exploatarea acestuia.

98. Paulin, *Carm.,* 13, 25–59; 18, 105–108; 21, 655–711 și 816–818.

99. Femeile din înalta societate din Antiohia ieșeau doar călare pe catîri: Ioan Gură de Aur, *De virginitate,* 66, 1, în *P.G.* 48, col. 583 și *Hom. 7 in Matth. 5,* în *P.G.* 57, col. 80 (Vezi în românește Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri,* partea a treia, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, București, 1994 (col. „Părinți și scriitori bisericești", 23), p. 97); ca și la Roma: Ieronim, *Ep.,* 66, 13.

100. Teodoret al Cyrului, *Historia religiosa,* 20, în *P.G.* 82, col. 1429.

101. Ieronim, *C. Vigilant.,* 9, 363B; *Ep.,* 107, 9: o fată creștină nu trebuia să se clintească de lîngă mama ei la sărbătorile sfinților; Ioan Gură de Aur, *Homilia in Martyres,* în *P.G.* 50, col. 663; Schenute de Atripe, în A. Zoega, *Catalogus Codicum Copticorum,* Hinrichs, Leipzig, 1903, p. 423; Augustin, *Confesiuni,* III, 3, 5; *Miracula sanctae Theclae,* 14, în *P.G.* 85, col. 597AB; *Vie et miracles de sainte Thècle,* no. 33, ed. G. Dagron, în „Subsidia Hagiographica", 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p. 378: o acostare dezastruoasă – doamna s-a dovedit a fi demon; Hamza b. Abī Salāma, *Masālik al-Ahṣar,* 313–316 citat în H. Putman, *L'église et l'Islam sous Timothée I (780–823),* Dar el-Mashreq, Beirut, 1975, p. 122; H. Idris, *Fêtes chrétiennes en Ifriqiya,* în „Revue africaine", 98, 1954, p. 273.

102. În mod caracteristic, Ieronim, *Ep.,* 54, 13 despre o doamnă din Roma plecată în pelerinaj. Aceleași rezerve în Grigore de Nyssa, *Ep.,* 2, în *P.G.* 46, col. 1012B.

103. Turner, *Pilgrimages,* p. 208: „Astfel, diferențele sociale și culturale nu dispar (...) dispare doar efectul lor de dezbinare". Cf. A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés,* în *Mélanges F. Braudel,* vol. II, Privat,

Toulouse, 1973, p. 201: „La société de pèlerinage est une société confondue, donc éminement une société d'union, où âges, sexes, hiérarchies, et même clercs et laïcs participent dans une communion indistincte" (Societatea pelerinajului este o societate amestecată, deci o societate eminamente unită, în care vîrstele, sexele, ierarhiile și chiar clericii și laicii coexistă într-o comuniune eterogenă).

104. Vezi mai ales M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain,* Collection Latomus, Bruxelles, 1970. Libanius, *Oration.,* 9, 10 spune că, dacă dispoziția de la calende ar dura tot anul, oamenii nu ar mai trebui să tînjească după Insulele Fericiților. Ceremoniile urbane laice din antichitatea tîrzie nu au fost încă studiate pe măsura importanței și interesului sociologic pe care îl prezintă. Vezi observațiile pertinente ale lui James W. Halporn, *Saint Augustine 'Sermon 104' and the Epulae Venerales,* în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 19, 1976, pp. 82–108. Vezi și O. Pasquati, *Gli spettacoli in Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli,* Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1976 și Y. M. Duval, *Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome,* în „Revue des études grecques", 55, 1977, pp. 222–270.

105. De aici suspiciunea universală cu care erau privite vizitele femeilor în cimitire: Sinodul din Elvira (306 p. Chr.) *canon* 35: „Plăcuit prohibere, ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt" (S-a hotărît să se interzică faptul ca femeile să privegheze în cimitir, fiindcă adesea, sub acoperămîntul rugăciunii, sînt comise pe ascuns nelegiuiri). Califul al-Hakim din Cairo (1101 p. Chr.) era de aceeași părere: „Femeile nu aveau voie să viziteze morminte și nici o femeie nu era văzută, de acum înainte, în cimitire la sărbătorile publice". Bernard Lewis, *Islam,* vol. I, Harper Torchbooks, New York, 1974, p. 55.

106. *Mirac. Theclae,* 8, 577B și 10, 581B; *Vie*, no. 24, 26, ed. Dagron, pp. 350, 356; tinerii sperau să cunoască fete la picnicurile de sub copaci: 19, 600B: *Vie*, no. 34, ed. Dagron, p. 380. Cf. Procopius, *De Aedificiis,* I, 3, 6, despre mormîntul Fecioarei de la Pégé: „În acel loc, este o pădurice deasă de chiparoși și o pajiște plină de flori într-un ținut liniștit, un parc plin de arbuști frumoși și un pîrîu care spumegă în tăcere cu un șuvoi lin de apă dulce – și mai ales potrivit pentru un sanctuar". Fatima Mernissi, *Women, Saints and Sanctuaries,* în „Signs", 3, 1977, pp. 101–112 face o descriere vie și pătrunzătoare a femeilor de la un mormînt musulman din Africa de Nord.

107. *Miracula Sancti Stephani,* II, 2, 1, în *P.L.* 40, col. 843.

108. Ibid., II, 2, 1; 844.

109. Ibid., II, 2, 5; 846.

110. Ibid., II, 2, 7; 847.

111. Ibid., II, 2, 5; 846; II, 2, 6; 847; II, 2, 9; 848.

112. Ibid., II, 2, 6; 847.

113. Ibid., II, 2, 6; 846–847.

114. Patlagean, *Pauvreté,* pp. 114–128.

115. Ambrozie, *De viduis,* 11, 54, în *P.L.* 16, col. 250.

116. Turner, *Pilgrimages,* p. 177: „Pelerinajele reprezintă, ca să spunem așa, un simbol la scară largă al dilemei opțiune vs. obligație într-o ordine socială unde statutul prevalează".

117. Greg. Tur., *VJ,* 9, 118; 12, 119; *VM,* I, 31, 153; I, 40, 154.

118. Ieronim, *Ep.,* 66, 5 și 79, 2 și Brown, *The Making of Late Antiquity,* p. 79 și p. 128 n. 98.

119. Patlagean, *Pauvreté,* pp. 17–35; Veyne, *Le pain et le cirque,* pp. 45–66.

120. A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le bas-empire,* Presses Universitaires, Paris, 1960, pp. 312–334; J. M. Carrié, *Les distributions alimentaires dans les cités de l'empire romain tardif,* în „Mélanges d'archéologie et d'histoire. Antiquité", 87, 1975, pp. 995–1101.

121. A. Alföldi, *Die Kontorniaten,* Harrassowitz, Leipzig, 1943; H. Stern, *Le calendrier de 354,* Geuthner, Paris, 1953.

122. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo,* Bretschneider, Roma, 1951, pp. 217–269; L. Ruggini, *Economia e società nell' 'Italia annonaria',* A. Giuffré, Milano, 1961, pp. 116–176.

123. Ambrozie, *De officiis,* 3, 45–51; Ammianus Marcellinus, XIV, 6, 17 (trad. rom. cit., p. 59); H. P. Kohns, *Versorgungskrisen und Hungerrevolte im spätantiken Rom,* Habelt, Bonn, 1971; L. Cracco-Ruggini, *'Fame laborasse Italiam'. Una nuova testimonianza della carestia del 383,* în „Athenaeum", fascicolo speciale, 1976, Tipografia del Libro, Pavia, 1976, pp. 83–98.

124. Matthews, *Western Aristocracies,* pp. 18–21.

125. Veyne, *Le pain et le cirque,* pp. 682–701.

126. Ammianus Marcellinus, XXVII, 3, 5–6 (trad. rom. cit., p. 441).

127. Harnack, *Mission und Ausbreitung,* pp. 59–67. Rolul femeilor din Roma ca binefăcătoare și ca „senat" de culise al Bisericii îi era deja clar, la sfîrșitul secolului al III-lea, păgînului Porphyrios: Porphyrios, *Gegen die Christen,* no. 94, ed. A. Harnack, în *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Kl.,* vol. I, 1916, p. 104; J.-M. Demarolle, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre,* în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 13, 1970, pp. 42–47.

128. Acest lucru este bine documentat pentru Constantinopolul contemporan: Kenneth G. Holum, *Pulcheria's Crusade A. D. 421–422 and the Ideology of Imperial Victory,* în „Greek, Roman and Byzantine Studies", 18, 1977, pp. 153–172; va reprezenta o temă importantă a cărții sale în curs de apariție, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity.*

129. S. Mazzarino, *The End of the Ancient World,* trans. G. Holmes, Faber, London, 1966, pp. 131–132.

130. *Cod. Theod.,* VI, 4, 17.

131. Vezi dipticul familiei Lampadia: R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen,* Gruyter, Berlin, 1929, pp. 218–221.

132. Peter Brown, *Pelagius and his Supporters,* în „Journal of Theological Studies", n. s. 19, 1968, pp. 98–100, republicat în *Religion and Society,* pp. 189–192; Matthews, *Imperial Aristocracies,* pp. 289–291. A. Demandt, G. Brummer, *Der Prozess gegen Serena im Jahre 408 n. Chr.,* în „Historia", 26, 1977, pp. 479–503.

133. Matthews, *Imperial Aristocracies,* p. 365.

134. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire,* Cambridge University Press, Cambridge, 1971, stemma no. 7, p. 1133.

135. Augustin, *Ep.,* 150; Pelagius, *Ep. ad Demetriadem,* 14, în *P.L.* 30, col. 30B; Ieronim, *Ep.,* 130, 3. Toți prezintă gestul ca depășind prestigiul bărbaților din familie.

136. Zosimus, *Historia nova,* 6, 7.

137. Ieronim, *Ep.,* 130, 6.

138. *Liber pontificalis,* vol. I, ed. L. Duchesne, Boccard, Paris, 1886, pp. 238, 531.

139. Katherine M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage,* Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 70.

140. Ramsay MacMullen, *Enemies of the Roman Order,* Harvard University Press, Cambridge, 1967, pp. 170–179; Alan Cameron, *Circus Factions,* Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 157–192; Veyne, *Le pain et le cirque,* pp. 682–701.

## CAPITOLUL TREI

1. Teodoret, *Curatio affectionum graecarum,* 8, 67, în *P.G.* 83, col. 1033A.

2. Grigore de Nyssa, *Elogiul Sfîntului Teodor,* în *P.G.* 46, col. 745D.

3. *Miracula sancti Demetrii,* 1, 14, în *P.G.* 116, col. 1213A.

4. Plutarh, *De facies lunae,* 28, 943A; Peter Brown, *The Making of Late Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 68–72.

5. Plotin, *Enneade,* III, 4, 3 evidențiază acest lucru.

6. Brown, *The Making of Late Antiquity,* p. 72 și p. 121 n. 64.

7. Ammianus Marcellinus, XXI, 14, 3 (trad. rom. cit., p. 280); M. Riley, *The Purpose and Unity of Plutarch's* ***De genio Socratis,*** în „Greek, Roman and Byzantine Studies", 18, 1977, p. 257: „Plutarh vrea să arate cum funcționează călăuzirea și cum poate fi străbătută distanța dintre cel care gîndește și cel care acționează".

8. A. Henrichs, L. Koenen, *Der Kölner Mani-Kodex,* în „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 19, 1975, p. 23; *The Cologne Mani Codex. 'Concerning the Origin of his Body',* ed. and trans. Ron Cameron and Arthur J. Dewey, Scholars Press, Missoula, Mont., 1979, pp. 20–21.

9. *Panegyrici Latini,* VII, 21, 4. A se compara cu *Cologne Mani Codex,* pp. 18–19.

10. Origene, *Contra Celsum,* 8, 34 (Vezi în românește Origen, *Scrieri alese,* partea a patra, trad. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic, București, 1984 (col. „Părinți și scriitori bisericești", 9), p. 532).

11. Grigore Taumaturgul, *In Origenem,* 4, în *P.G.* 10, col. 1064A. Identitatea lui Grigore a fost subdivizată: P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre,* Beauchesne, Paris, 1977, pp. 82–86. Datorez această rectificare amabilității lui Raymond Van Dam.

12. Synesios, *Hymn* 4, 264, trans. A. Fitzgerald, în *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene,* vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1930, p. 386.

13. W. H. C. Frend, *Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire,* în „Journal of Roman Studies", 59, 1969, pp. 1–11; Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism,* Peter Hanstein, Köln, 1977 (col. „Theophaneia", 28), pp. 24–29.

14. J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364–425,* Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 77–87.

15. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* I, 10; Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 25: „Praestantissimum exemplum" (cel mai concludent exemplu [de comportament]); Ambrozie, *Ep.,* 58, 1–3; Lienhard, *Paulinus of Nola,* p. 29.

16. Paulin, *Carm.,* 21, 344–346.

17. E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche,* Mohr, Tübingen, 1904, p. 302.

18. Helen Waddell, *Wandering Scholars,* Constable, London, 1927, p. 12.

19. Lienhard, *Paulinus of Nola,* p. 141: „Scrierile lui sugerează, mult mai bine decît ale lui Augustin sau Ieronim, simplitatea relativă, aproape de naivitate, a primilor călugări din Apus". Deși autorul are dreptate să sublinieze angajarea specific monastică a lui Paulin, *l'oeil naïf* nu este ceea ce am învățat să așteptăm de la călugării din Apus: vezi acum studiul excelent al lui Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian,* Clarendon Press, Oxford, 1978, cf. A. Michel, *In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine,* Publications Universitaires, Louvain, 1976, p. 50: „Dans les *Psaumes,* les chrétiens de ce temps trouvent le langage d'une conversion radicale, en même temps que l'accomplissement très simple d'une culture très subtile" (În *Psalmi,* creștinii acestei epoci găsesc limbajul unei schimbări radicale ca și împlinirea foarte simplă a unei culturi foarte rafinate).

20. J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens du IV^e siècle occidental,* în *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou,* Beauchesne, Paris, 1972, pp. 571–595.

21. Lienhard, *Paulinus of Nola,* p. 151: „El acceptă cu inocență și veselie dezvoltarea cultului sfinților". G. Boissier, *La fin du paganisme,* vol. II, Hachette, Paris, 1891, pp. 105–117.

22. A. Michel, *In hymnis et canticis,* p. 50: „Pour le doux Paulin, ce n'est pas le désert qui se trouve au bout de la route, mais la campagne, la nature, et encore Vergile" (Pentru blîndul Paulin, nu pustiul se găsește la capătul drumului, ci cîmpia, natura și din nou Vergiliu).

23. Aline Rousselle, *Deux exemples d'évangélisation en Gaule à la fin du IV^e siècle: Paulin de Nole et Sulpice Sévère,* în *Béziers et le Biterrois, 43^e Congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Rousillon,* Montpellier, 1971, pp. 91–98; Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church,* pp. 143–165. Paulin l-a întîlnit pe Martin la Vienne: Paulin, *Ep.,* 8, 9; a fost vindecat de o boală de ochi de către Martin: Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 19, 3; și l-a cunoscut pe Sulpicius ca *Martini beatissimi frequentator* (un vizitator frecvent al preafericitului Martin), Paulin, *Ep.,* 11, 13. Atunci cînd Melania cea Bătrînă l-a vizitat pe Paulin, el îi citește Sulpicius, *Vita:* Paulin, *Ep.,* 29, 14: „Martinum illum nostrum illi studiosissimae talium historiarum recitavi" (Ei [Melaniei], foarte preocupată de asemenea istorii, i-am citit cu glas tare din acel Martin al nostru).

24. Rousseau, *op. cit.,* p. 94: „Ceea ce trebuie subliniat este faptul că atît nevoia de modele, cît și literatura în care modelele au fost prezentate, caracterizează viața ascetică proprie Apusului".

25. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* 3, 261, Alfred Kröner, Stuttgart, 1956, pp. 175–176.

26. Plotin, *Enneade,* III, 4, 3.

27. Porphyrios, *Viața lui Plotin,* 10; Brown, *The Making of Late Antiquity,* p. 69 și p. 120 n. 54.

28. Marcus Aurelius, *Meditații,* 5, 27 (Vezi în românește Marcus Aurelius, *Către sine,* trad. M. Peucescu, D. Burtea, Editura Minerva, București, 1977, p. 131).

29. Horațiu, *Ep.,* II, 2, 183; Firmicus Maternus, *Mathesis,* II, 19, 12.

30. Paulin, *Carm.,* 15, 188: „Cui iam sociatus in omnia Christus" (Cristos, de-acum, s-a asociat acestuia în toate).

31. De aceea, este posibil ca Isus Cristos să apară într-o viziune cu trăsăturile Sfîntului Felix: Paulin, *Ep.,* 49, 3.

32. Paulin, *Carm.,* 21, 355–357; cf. *Carm.,* 15, 5–6.

33. Paulin, *Ep.,* 5, 4.

34. Paulin, *Carm.,* 22, 80.

35. Paulin, *Carm.,* 23, 214: „Ergo veni, Felix animaeque perenne patronus" (Așadar am venit, o, tu, Felix (=fericit) și de-a pururi patron al

sufletului [meu]). Chiar înainte de convertire, Paulin a preferat să oficieze ceremonia romană tradițională de *depositio barbae* (depunerea solemnă a primei bărbi) la mormînt: *Carm.,* 21, 377–378; Lienhard, *Paulinus of Nola,* p. 26 n. 56. Vezi în general E. Cesareo, *Il Carme Natalizio nella poesia latina,* Società tipografica „Orfani di Guerra", Palermo, 1929, pp. 169–179.

36. Paulin, *Carm.,* 21, 175–177; 183–186; 448–459 și *Carm.,* 27, 146–147: „Cui privato specialius astro ista dies tantum peperit sine fine patronum" (Lui, în chip mai osebit, prin steaua-i personală, această zi i-a dobîndit atare sfînt patron, pînă în veac).

37. Paulin, *Ep.,* 30, 2: „Pauper ego et dolens, qui adhuc terrenae imaginis squalore concretus sum, et plus de primo quam de secundo Adam carnis sensibus et terrenis actibus refero, quomodo tibi audebo me pingere" (După cum voi îndrăzni să mă descriu ție, sărman sînt și îndurerat, eu care încă am fost plămădit din mizeria întruchipării lumești și mă asemăn mai mult cu întîiul Adam decît cu cel de-al doilea (=Isus Cristos) prin simțirile cărnii și făptuirile pămîntești). Cf. Porphyrios, *Viața lui Plotin,* 1: „El a manifestat o reținere prea greu de înfrînt pentru a poza unui pictor sau sculptor: (...) Nu e destul că trebuie să cărăm cu noi această imagine în care ne-a închis natura? Chiar crezi că este cazul să consimt să las, ca un spectacol plăcut pentru posteritate, o imagine a imaginii?"; și *Acts of John,* 29, trans. M. R. James, în *The Apocryphal New Testament,* Clarendon Press, Oxford, 1924, p. 234: „Ai desenat o înfățișare moartă a celui mort".

38. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae,* în *P.G.* 46, col. 961B; vezi *Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine,* ed., trad. P. Maraval, Cerf, Paris, 1971 (col. „Sources chrétiennes", 178), pp. 146–147. Asemănarea este atît de mare, încît o femeie o recunoaște pe Sfînta Thecla pentru că seamănă cu fiica sa, pe nume Thecla! *Vie et miracles de sainte Thècle,* 11, ed. G. Dagron, în „Subsidia Hagiographica", 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p. 314.

39. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae,* 964D.

40. Grigore de Nyssa, *op. cit.,* 969CD.

41. Brown, *The Making of Late Antiquity,* pp. 73–76. Cf. noua identitate independentă de astre realizată de împărat la urcarea sa pe tron, considerată ca *natalis* (zi de naștere): H. Stern, *Le calendrier de 354,* Geuthner, Paris, 1953, p. 74; Sabine MacCormack, *Roma, Constantinopolis, the Emperor and His Genius,* în „Classical Quarterly", 25, 1975, pp. 137–138.

42. A. Poidebard, R. Mouterde, *A propos de saint Serge,* în „Analecta Bollandiana", 67, 1949, p. 114.

43. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms,* Herder, Freiburg im Breisgau, 1903, p. 392, pl. 132, 2; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains,* Geuthner, Paris, 1942, p. 29; B. Andreae, *Studien zur römischen Grabkunst,* F. H. Kerle, Heidelberg, 1963, pp. 30–39.

44. P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte,* vol. I, Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin, 1935, p. 168.

45. Matthews, *Western Aristocracies,* p. 5; P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne,* Boccard, Paris, 1949.

46. Paulin, *Carm.,* 27, 346–348.

47. Uranius, *De obitu sancti Paulini,* 2, în *P.L.* 53, col. 860A.

48. Paulin, *Carm.,* 10, 21–22 și 29; C. Witke, *Numen Litterarum,* Brill, Leiden, 1971, pp. 44–46 și 80–83.

49. Paulin, *Carm.,* 10, 148–152.

50. Paulin, *Carm.,* 11, 47–48.

51. Paulin, *Carm.,* 10, 54–56, trans. Waddell, în *Wandering Scholars,* p. 11.

52. Uranius, *De obitu,* 3, 861A.

53. G. N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955. Deși limbajul Psalmilor este predominant la Paulin, nu este utilizat în același fel: P. G. Walsh, *The Poems of Paulinus of Nola,* Newman Press, New York, 1975 (col. „Ancient Christian Writers", 40), pp. 18–19 și Lienhard, *Paulinus of Nola,* pp. 129–130.

54. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* X, 1, 3, 7 și 20.

55. Augustin, *op. cit.,* VIII, 27.

56. Augustin, *op. cit.,* X, 16.

57. Augustin, *Sermones,* 319, 8, 7.

58. G. Dix, *The Shape of the Liturgy,* Dacre Press; A. and C. Black, London, 1945, pp. 380–382; E. Nordström, *Ravennastudien,* Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1953, pp. 21–24; G. E. M. de Ste Croix, *Suffragium. From Vote to Patronage,* în „British Journal of Sociology", 5, 1954, p. 46; G. Gagov, *Il culto delle reliquie nell'antichità riflesso nei due termini 'patrocinia' e 'pignora',* în „Miscellanea Franciscana", 58, 1958, pp. 484–512; A. B. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina,* Zanichelli, Bologna, 1945, pp. 40–61.

59. Despre dispariția definitivă a semnificației arhanghelilor din arta italiană medievală, pe măsură ce aceștia sînt înlocuiți cu mijlocitori-oameni, cum ar fi Sfînta Fecioară: C. Lamy-Lassalle, *Les archanges en costume impérial dans la peinture murale italienne,* în *Synthronon. Art et archéologie, de la fin de l'antiquité et du moyen âge. Recueil d'études par André Grabar et un groupe de ses disciples,* Klincksieck, Paris, 1968, pp. 189–198. Îngerii erau purtătorii unor semnificații ale domniei absolute a lui Dumnezeu, înconjurat de slujitori și nedeschis manipulărilor prin patronaj: E. Peterson, *The Angels and the Liturgy,* Herder and Herder, New York, 1964, p. 25. Importanța lor neîntreruptă în lumea bizantină era datorată, în parte, faptului că Imperiul de Răsărit ce a supraviețuit reprezenta o societate în care patronajul, deși era ceva obișnuit, nu a apărut niciodată, la fel de clar ca și în Apus, ca singura alternativă viabilă la guvernarea absolută printr-o ierarhie birocratică de clase stabile. Într-o legendă coptă, arhanghelul Mihail primește chiar diploma de că-

petenie de la Dumnezeu, în stilul corect de la curtea bizantină: C. Detlef, G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche,* Harrassowitz, Wiesbaden, 1959, p. 16. Vezi R. Rémondon, *Les contradictions de la société égyptienne à l'époque byzantine,* în „Journal of Juristic Papyrology", 13, 1974, pp. 17–22.

60. Maximus din Torino, *Sermones,* 12, 1, ed. A. Mutzenbecher, în *Corpus Christianorum,* 23, Brepols, Turnhout, 1962, p. 41.

61. Maximus din Torino, *op. cit.,* 12, 2, pp. 41–42.

62. Maximus din Torino, *op. cit.,* 36, 2, p. 141.

63. Maximus din Torino, *op. cit.,* 83, 2, p. 336.

64. R. C. Trexler, *Ritual Behaviour in Renaissance Florence,* în „Medievalia et Humanistica", n.s. 4, 1973, n. 59: „Formalitatea creatoare a ritualurilor personale atrage după sine un comportament formalizat al patronului ca și al clientului".

65. Origene, *In Num. Hom.,* 10, 2; W. Rordorf, *La 'diaconie' des martyrs selon Origène,* în *Epektasis,* pp. 395–402.

66. E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen früchristlicher Frömmigkeit und Kunst,* Aschendorff, Münster in Westfalen, 1973, p. 438 este intrigat pentru că, în primele secole, o credință în mijlocirea sfinților nu era reflectată în arta catacombelor. De fapt, un asemenea hiatus între ceea ce crede un grup și modalitățile vizuale pe care le-a dezvoltat pentru a exprima acest lucru este întotdeauna posibil.

67. Clifford Geertz, *Art as a Cultural System,* în „Modern Language Notes", 91, 1976, p. 1478, despre formele artistice: „Ele materializează un mod de a simți, aduc un gen anume de rațiune în lumea obiectelor, unde omul îl poate privi".

68. E. Josi, *Il 'coemeterium maius',* în „Rivista di archeologia cristiana", 10, 1933, pp. 11–13, fig. 6.

69. Nordström, *Ravennastudien,* pp. 42–45; 80–81 și 83–87. A Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origins,* Princeton University Press, Princeton, 1968, pp. 31–54; Ch. Pietri, *Roma christiana,* vol. II, Boccard, Paris, 1976 (col. „Bibliothèque de l'École Française d'Athènes et Rome", 224), pp. 1413–1654.

70. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. III, ed. J. B. Bury, Methuen, London, 1909, p. 164 (trad. rom. cit.). El adaugă: „Este atît de naturală armonia dintre bunul gust și bunul simț, încît sînt întotdeauna uluit de contrast" El nu este ultimul comentator uluit al lucrării *Vita Martini.*

71. R. Rémondon, *La crise de l'empire romain,* Presses Universitaires de France, Paris, 1964, p. 304; „Ils opposent les patronages aux patronages en jouant sur les conflits entre catégories sociales (militaires, curiales, clercs, par exemple)" (Ei opun patronaje la patronaje, profitînd de conflictele între categorii sociale (militare, parohiale, clericale, de exemplu)); P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late*

*Antiquity,* în „Journal of Roman Studies", 61, 1971, pp. 85–87; iar despre relația dintre femei și sfinți, vezi supra, cap. 2, p. 52–53.

72. Identificarea era deosebit de intimă. După cum îl descrie Paulin, Sfîntul Felix era un *outsider;* ca și Avraam, el și-a avut mormîntul într-o țară străină: *Carm.,* 15, 61 ș.u. Este tocmai ceea ce un scriitor contemporan a spus despre Paulin: Pseudo-Ieronim, *Ep.,* 2: *Ad Geruntii filias,* 7, în *P.L.* 30, col. 50A. Pierzîndu-și moștenirea în favoarea fratelui său – *Carm.,* 15, 76 – Felix a oferit un model de renunțare la avere: *Carm.,* 21, 530: „Homo quondam ex divite pauper" (Un om oarecare ajuns din bogat sărac). Identificarea cu Felix, sărac și torturat de persecutori, explică exemplarul curaj și detașarea lui Paulin pe toată durata invaziei goților din 410–411: Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* I, 10.

73. Vezi supra, cap. 2, p. 51–52.

74. Frend, *Paulinus of Nola,* pp. 6–8.

75. P. Brown, *Augustine of Hippo,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1967, pp. 146–157 și *The Making of Late Antiquity,* pp. 98–99.

76. P. Brown, *The World of Late Antiquity,* Harcourt Brace, New York, 1972, pp. 107–108 și *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours,* University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures"), p. 10; Averil Cameron, *Agathias,* Clarendon Press, Oxford, 1970, pp. 53–56; L. Cracco-Ruggini, *The Ecclesiastical History and the Pagan Historiography. Providence and Miracles,* în „Athenaeum", 55, 1977, pp. 107–126.

77. W. Liebeschuetz, *Did the Pelagian Movement Have Social Aims?,* în „Historia", 12, 1963, pp. 228–232; Matthews, *Western Aristocracies,* pp. 7–31; F. Pedersen, *On Professional Qualifications for Public Posts in Late Antiquity,* în „Classica et Medievalia", 31, 1975, p. 180.

78. Rouselle, *Deux exemples d'évangélisation en Gaule,* p. 96.

79. Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 7, 7.

80. Sulpicius Severus, *Ep.,* 2, în *P.L.* 20, col. 178–179.

81. Ibid., 179C.

82. Ambrozie, *De excessu Satyri,* 1, 29; R. I. Frank, ***Commendabilis*** *in Ammianus Marcellinus,* în „American Journal of Philology", 88, 1967, pp. 309–318.

83. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms,* p. 394, pl. 247.

84. P. Brown, *The Making of Late Antiquity,* pp. 99–100; G. M. H. Hanfmann *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks,* vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1951, pp. 237–238: „Elementul cel nou care apare în secolul al III-lea este preocuparea serioasă pentru sufletul individului și conștiința legăturii sale cu ordinea cosmică eternă". Prin secolul al IV-lea, această conștiință este înlocuită, pe sarcofagele creștine, cu imagini de dependență personală: sufletul, reprezentat anterior deja singur în paradis, este flancat acum de șiruri de protectori impozanți: F. Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit,* Gruyter, Berlin, 1940, p. 60.

85. Tertullian, *De anima,* 53, 6.

86. P. Nautin, *L'évolution des ministères au IIe et au IIIe siècle,* în „Revue de droit canonique", 23, 1973, p. 57: „La conversion de Constantin et l'entrée des évêques à la cour impériale n'ont pas modifié la vie de l'église aussi profondément que l'on l'a cru. On entend souvent dire, lorsqu'on trouve dans l'église des manières d'être et d'agir qui heurtent les aspirations modernes, qu'elles sont la conséquence de ce qu'on apelle le 'césaro-papisme' (...) Il faut savoir que c'est là une vue apologétique qui ne correspond pas à l'histoire. Non, la faute n'est pas à Constantin. Les structures, les mentalités et les comportements que nous avons évoqués sont tous antérieurs au IVe siècle" (Convertirea lui Constantin și intrarea episcopilor la curtea imperială nu au modificat viața Bisericii atît de profund pe cît s-a crezut. Se aude adesea, atunci cînd se văd în Biserică moduri de a fi și de a acționa care contrariază aspirațiile moderne, că ele sînt consecința a ceea ce se numește 'cezaro-papism' (...) Trebuie să se știe că este vorba de o concepție apologetică ce nu corespunde istoriei. Nu, greșeala nu este a lui Constantin. Structurile, mentalitățile și comportamentele pe care le-am evocat sînt anterioare secolului al IV-lea). Acest eveniment clar nu poate fi niciodată repetat suficient de des în fața celor care studiază antichitatea tîrzie și Biserica primitivă.

87. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit,* Kohlhammer, Stuttgart, 1971, p. 401.

88. Vezi supra, cap. 2, p. 35–38.

89. P. Brown, *Augustine of Hippo,* pp. 177–179 și *The Making of Late Antiquity,* pp. 89–94.

90. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae,* 984B; vezi *Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine,* ed. P. Maraval, pp. 74–77. J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts,* Nauwelaerts, Louvain, 1971, p. 259, remarcă o teamă crescîndă că diavolul va fura sufletul în clipa morții.

91. P. Brown, *Augustine of Hippo,* pp. 29–30.

92. Augustin, *Confesiuni,* IX, 13, 36.

93. I. Guidi, *Vita di Daniele,* în „Revue de l'Orient chrétien", 5, 1900, p. 563.

94. E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule,* vol. II, Imprimerie Impériale, Paris, 1856, no. 708.

## CAPITOLUL PATRU

1. *ILCV,* 1549.

2. Prudentius, *Cathemerinon,* 10, 161–162.

3. Prudentius, *op. cit.,* 10, 45. Cf. Augustin, *Confesiuni,* IX, 12, 29–33 despre efectul paralizant al durerii ținute sub control de către întregul grup de creștini la funeraliile mamei sale. Trebuie doar să comparăm relatarea lui Ambrozie despre Maria la Cruce – *De obitu Valentiniani,* 39: „Stantem illam lego, flentem non lego" (O evoc pe aceea stînd neclintită, [ci] nu o evoc plîngînd), cu imaginea medievală tîrzie a acelei *Mater Dolorosa,* pentru a măsura distanța dintre noi înșine și lumea creștină primitivă: Millard Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death,* Princeton University Press, Princeton, 1951, pp. 128–130. Despre suprimarea strictă a jelaniei la funeraliile creștine: Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico,* Einaudi, Torino, 1958, pp. 334–336; *Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine,* ed., trad. P. Maraval, Cerf, Paris, 1971 (col. „Sources chrétiennes", 178), pp. 77–89.

4. Prudentius, *Cathemerinon,* 10, 158: „Quibus atra e morte triumphans" (Pentru aceștia triumfînd asupra negrei morți).

5. A. Mócsy, *Pannonia and Upper Moesia,* Routledge, London, 1974, pp. 334–335, pl. 40c.

6. A. Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze,* Publications Universitaires, Louvain, 1960; Robert C. Gregg, *Consolation Philosophy,* Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1975. În afară de studiul elegant redactat al lui Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death. Life, Death and Immortality in the Early Fathers,* Abingdon Press, New York, 1962, ne lipsesc scrierile despre semnificația morții în lumea creștină timpurile și expresia ei în practicile de înmormîntare și atitudinile față de jelanie: P. A. Février, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle,* în *Atti del IX° congresso internazionale di archeologia cristiana,* vol. I, Roma, 1977, p. 265: „Il est curieux, en effet, que l'on ne dispose d'aucune étude récente sur la mort, ni sur l'idée de mort" (Este curios, într-adevăr, că nu avem nici un studiu recent asupra morții și nici asupra ideii de moarte).

7. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae,* în *P.G.* 46, col. 996A.

8. Grigore de Nyssa, *Elogiul Sfîntului Teodor,* în *P.G.* 46, col. 737C.

9. Greg. Tur., *GC,* 72, 341.

10. Greg. Tur., *VP,* 1 praef., 213.

11. P. Brown, *Augustine of Hippo,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1967, pp. 403–407.

12. J. Chéné, *Les origines de la controverse semipélagienne,* în „Année théologique augustinienne", 13, 1953, p. 90.

13. P. Brown, *Augustine of Hippo,* p. 407.

14. Augustin, *De corruptione et gratia,* 12, 35.

15. Augustin, *De dono perseverantiae,* 7, 14.

16. R. Bernard, *La prédestination du Christ total chez saint Augustin,* Études augustiniennes, Paris, 1965.

17. J. Gagé, ***Membra Christi*** *et la déposition des reliques sous l'autel,* în „Revue archéologique", 5, ser. 9, 1929, pp. 137–153.

18. A. Grabar, *Martyrium,* vol. II, Collège de France, Paris, 1946, p. 57, pl. 56, 2: „On ne saurait imaginer une association plus complète de l'iconographie du Christ et du martyr" (Nu s-ar putea imagina o asociere mai completă între iconografia lui Cristos și cea a martirului).

19. H. J. W. Drijvers, *Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylitenkultes,* în *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung,* Zantner-Busch Stiftung, Erlangen, 1977 (col. „Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie") pp. 71–72.

20. Augustin, *Sermones,* 344, 4.

21. P. Brown, *Pelagius and His Supporters,* în „Journal of Theological Studies", n. s. 19, 1968, pp. 108–114 și în *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Faber, London, 1972, pp. 193–207.

22. Paulin, *Carm.,* 19, 18.

23. Paulin, *op. cit.,* 15: „Martyr stella loci simul et medecina colentum" (Martirul [este] steaua locului și deopotrivă tămăduire pentru cei cel venerează).

24. Greg. Tur., *LH,* II, 6, 47.

25. Greg. Tur., *LH,* VIII, 33, 402–403. El dezvăluie că toate celelalte case erau din lemn, dar omite să insiste asupra acestui lucru!

26. Facerea 3, 19 și Psalmul 102 (103), 16, citat de preot; Greg. Tur., *LH,* X, 13, 496.

27. Allan I. Ludwig, *Graven Images. New England Stone Carving and Its Symbols,* Wesleyan University Press, Middletown, 1966, p. 17.

28. Grabar, *Martyrium,* vol. II, p. 39.

29. Greg. Tur., *LH,* 10, 13.

30. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. III, ed. J. B. Bury, Methuen, London, 1909, p. 223 (trad. rom. cit).

31. Maximus din Torino, *Sermones,* 14, 2, ed. A. Mutzenbecher, în *Corpus Christianorum,* 23, Brepols, Turnhout, 1962, p. 55.

32. Greg. Tur., *LH,* II, 16, 64; II, 31, 77; *GC,* 94, 359.

33. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in the Early Syriac Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 261.

34. Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 13, 1–2; dar vezi *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin,* ed., trad. J. Fontaine, vol. II, Cerf, Paris, 1968 (col. „Sources chrétiennes", 134), p. 741; E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule,* Flammarion, Paris, 1950; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger,* Československá Akademie Věd, Praha, 1965, pp. 186–188.

35. Greg. Tur., *GM,* 90, 98.

36. Greg. Tur., *GC,* 50, 328. Ar fi bine dacă mormîntul acesta al unui „Severus" ar fi mormîntul lui Sulpicius Severus.

37. Greg. Tur., *GC,* 40, 323.

38. Greg. Tur., *LH,* IV, 12, 143.

39. Paulin, *Carm.,* 21, 633–635: „unde piis stat gratia viva sepulchris/ quae probat in Christo functos sine morte sepultos/ad tempus placido sopiri corpora somno" (din pioasele morminte unde stă harul viu care dovedește că morții îngropați întru Cristos fără de moarte, pînă la împlinirea vremii, își odihnesc trupurile în somn liniștit).

40. Prudentius, *Cathemerinon,* 10, 97–100.

41. Greg. Tur., *VP,* VII, 3, 328.

42. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire,* vol. II, Blackwell, Oxford, 1964, pp. 963–964.

43. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* XXII, 9.

44. P. Brown, *Augustine of Hippo,* pp. 415–418.

45. Augustin, *Sermones,* 344, 4.

46. H. I. Marrou, *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values,* Villanova University Press, Villanova, Pa., 1966; în versiune franceză, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin,* în „Revue des études augustiniennes", 12, 1966, pp. 111–136 și în *Patristique et Humanisme,* Seuil, Paris, 1976 (col. „Patristica Sorbonensia", 9), pp. 429–455 – lucrarea unui maestru. M. R. Miles, *Augustine on the Body,* Scholars Press, Missoula, Mont., 1979 (col. „American Academy of Religion Dissertation Series", 31).

47. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum,* 11, în *P.L.* 20, col. 454B.

48. Ibid., 10, col. 453A.

49. H. Buschhausen, *Die spätrömischen Metallscrinia uns frühchristlichen Reliquiare,* Böhlau, Wien, 1971.

50. Paulin, *Ep.,* 31, 1.

51. Paulin, *Carm.,* 19, 358–362; Greg. Tur., *GM,* 12, 46. A se compara cu Grigore de Nazianz, *Oratio,* IV, 664; *P.G.* 35, col. 589C.

52. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum,* 10, 452B.

53. Ibid., 12, 456CD.

54. *Decretum Gelasianum,* în *P.L.* 59, col. 171; M. Férotin, *Le liber Mozarabicus Sacramentorum,* Firmin-Didot, Paris, 1912, p. 394, despre martiriul Sfîntului Laurențiu: „Nam quis crederet corpus fragile compage glutinatum tantis sine te sufficere conflictibus potuisse?" (Căci oare cine ar crede că un trup fragil, legat la încheieturi, a putut să reziste la atîtea lovituri fără Tine?).

55. *Passio Perpetuae et Felicitatis,* 15, 5–6, ed., trans. H. Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs,* Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 123–125.

56. Augustin, *Gesta cum Felice,* 1, 12.

57. Grabar, *Martyrium,* 2, 14: o medalie simplă prezintă martiriul Sfîntului Laurențiu pe zăbrelele cu foc, sufletul său în rai, pe o parte, și, pe cealaltă, mormîntul său.

58. Aelius Aristides, *Sacred Tales,* 3, 15, trans. C. A. Behr, Hakkert, Amsterdam, 1968, p. 244.

59. H. Delehaye, *Les Passions et les genres littéraires,* Société des Bollandistes, Bruxelles, 1921, p. 313.

60. B. de Gaiffier, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident,* în „Analecta Bollandiana", 72, 1954, pp. 134–166.

61. Greg. Tur., *VM,* II, 43, 174.

62. Joseph Engemann, *Zu der Apsis-Tituli des Paulinus von Nola,* în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 17, 1974, p. 33.

63. Paulin, *Carm.,* 20, 28–32. C. Witke, *Numen Litterarum,* Brill, Leiden, 1971, pp. 80–90.

64. Eusebius, *Vita Constantini,* 1, 10 (Vezi în românește Eusebiu de Cezareea, *Scrieri,* partea a doua, trad. Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic, București, 1991 (col. „P. S. B.", 14), p. 67); *Scriptores Historiae Augustae. Quadriga Tyrranorum,* 1, 2, autorul nu va fi Marius Maximus, „qui et mythistoricis se voluminibus implicavit" (care s-a implicat și în cărți cu legende). Astăzi știm mai bine și nu trebuie să-l credem pe cuvînt: R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta,* Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 2–3.

65. G. Rodenwaldt, *Eine spätantike Kunstströmung in Rom,* în „Römische Mitteilungen", 36/37, 1921/1922, pp. 67–83.

66. Greg. Tur., *GM,* 75, 89.

67. Greg. Tur., *LH,* V, 4, 200.

68. Greg. Tur., *GM,* 79, 92. Această calitate este clar prezentată de către Emil H. Walter, *Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte,* în „Archiv für Kulturgeschichte", 48, 1966, pp. 298–303.

69. Greg. Tur., *VM,* 1 praef., 135; *GC,* 6, 302.

70. Greg. Tur., *GC,* 94, 359.

71. Greg. Tur., *VM,* II, 14, 163; II, 29, 170; II, 49, 176.

72. Greg. Tur., *VJ,* 16, 121.

73. Sabine G. MacCormack, *Latin Prose Panegyrics,* în „Revue des études augustiniennes", 22, 1976, pp. 41–54.

74. Greg. Tur., *GM,* 63, 81.

75. T. Baumeister, *Martyr Invictus,* Regensberg, Münster, 1972, p. 169.

76. R. W. Gaston, *Prudentius and Sixteenth-Century Antiquarian Scholarship,* în „Medievalia et Humanistica", n. s. 4, 1973, p. 169: „realism visceral, aproape obscen".

77. Prudentius, *Peristephanon,* 1, 26.

78. Prudentius, *op. cit.,* 3, 91–93.

79. Prudentius, *op. cit.,* 3, 144.

80. Angel Fábrega Grau, *Pasionario hispánico,* vol. II, Instituto P. Enrique Florez, Barcelona, 1955, pp. 76–77. Este presupusă participarea congregației la liturghia spaniolă: M. Férotin, *Liber Mozarabicus,* p. 482: „Ut in conversatione gestorum populi fidelis intentio, dum admonetur

celebrare quod creditur, videatur sibi exspectare quod legitur" (Ca o intenție a poporului credincios la relatarea faptelor de seamă, pe cînd [acesta] este atenționat să celebreze ceea ce se crede, el se gîndește să aștepte ceea ce se citește) și p. 484: „Hanc plebem Martyrum agonibus congaudentem intende clemens; et da singulis quod poscunt, qui sanctis tribuisti de hoste triumphare" (Îndreaptă-Ți milostiv privirea spre această mulțime de martiri bucurîndu-se laolaltă în lupte; și dă-le tuturor ce Îți cer, Tu Care le-ai acordat [puterea] de a triumfa asupra vrăjmașului).

81. Venantius Fortunatus, *Carm.,* V, 3, 11.

82. Greg. Tur., *VJ,* 25, 125.

83. Greg. Tur., *GM,* 50, 73.

84. Venantius Fortunatus, *Carm.,* II, 7, 38 și 41–42.

85. Helen Waddell, *Wandering Scholars,* Constable, London, 1927, p. 30.

## CAPITOLUL CINCI

1. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History,* trans. J. Shibree, Wiley Book Co., New York, 1944, p. 377 (Citat după Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei,* trad. P. Drăghici, R. Stoichiță, Editura Academiei, București, 1968, p. 356).

2. *ILCV,* 1831; Y. M. Duval, Ch. Pietri, ***Membra Christi.*** *Culte des martyrs et théologie de l'Eucharistie,* în „Revue des études augustiniennes", 21, 1975, pp. 289–301.

3. A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés,* în *Mélanges F. Braudel,* vol. II, Privat, Toulouse, 1973, p. 190.

4. Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture,* Columbia University Press, New York, 1978, p. 15: „Un pelerin este cel ce renunță la aspectele lumești ale religiei – care fac parte din practica religioasă pe plan local – pentru a se confrunta, într-un mediu special, 'îndepărtat', cu componentele și structurile de bază ale credinței sale în strălucirea lor nemijlocită, pură"

5. A. Dupront, *Pèlerinages,* p. 191. De aici, reluarea constantă a temei în scrisori de edificare: este mai bine să mergi la Ierusalim sau să găsești adevărata religie acasă? În favoarea călătoriei la Ierusalim: *Epistola 'Honorificentiae tuae',* 2, ed. C. P. Caspari, în *Briefe, Abhandlungen und Predigten,* Mallingsche Buchdruck, Christiania, 1890, p. 8: „Et ego me, cum in patria consisterem, Dei aestimabam esse cultorem et placebam mihi" (Și eu, pe cînd stăteam în țara mea, socoteam că sînt un [bun] închinător al lui Dumnezeu și eram mulțumit de mine). Împotrivă: Grigore de Nyssa, *Ep.,* 2, în *P.G.* 46, col. 1012C; Ieronim, *Ep.,* 58, 3 – totuși scrisă din Țara Sfîntă. Dezbaterea a continuat: G. Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages,* în „Studia Gratiana", 19, 1976, pp. 123–146.

6. Urs Peschow, *Fragmente eines Heiligensarkophags in Myra,* în „Istanbuler Mitteilungen", 24, 1974, pp. 225–231: marginea dreaptă de marmură are orificii pentru ca mirul tămăduitor să se poată scurge în afară.

7. J. Christern, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa,* F. Steiner, Wiesbaden, 1976, pp. 245–246; Dupront, *Pèlerinages,* p. 204: „Au terme du voyage, de marcher encore" (La capătul călătoriei, era încă de mers).

8. Charles Pietri, *Roma christiana,* Boccard, Paris, 1976, pp. 39–40.

9. Greg. Tur., *GM,* 27, 54.

10. Greg. Tur., *GM,* 27, 54.

11. Greg. Tur., *GM,* 27, 54.

12. *Collectio Avellana,* 218, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 36, Tempsky, Wien, 1895, pp. 678–679.

13. Vezi supra, cap. 2, p. 52–53.

14. *Miracula sancti Stephani,* 2, 6, în *P.L.* 41, col. 847.

15. *ILCV,* 2129: un mormînt cumpărat „ad domnu Laurentium" (lîngă Sfîntul Laurențiu).

16. Vezi supra, cap. 4, pp. 85–86; J. M. McCulloh, *The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great. A Lexicographical Study,* în „Traditio", 32, 1975, pp. 158–161.

17. F. Prinz, *Stadtrömisch-italische Märtyrer und fränkische Reichsadel im Maas-Mosel-Raum,* în „Historische Jahrbuch", 87, 1967, pp. 1–25 este un bun exemplu pentru modul în care o regiune anterior periferică a contribuit cum se cuvine la creșterea importanței sale istorice prin aducerea de relicve din Italia. Povestea este aceeași pentru Anglia anglo-saxonă și Europa Centrală.

18. F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum,* vol. II, Töpelmann, Giessen, 1912, p. 614 evidențiază faptul că este vorba de un aspect al cultului relicvelor în mare măsură absent din lumea antică păgînă.

19. Patrick J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages,* Princeton University Press, Princeton, 1978.

20. W. Liebeschuetz, *Did the Pelagian Movement Have Social Aims?,* în „Historia", 12, 1963, pp. 228–238; J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A. D. 364–425,* Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 7–31; Paulin, *Ep.,* 31, 1: „Sed quia non habuimus huius muneris copiam et ille se spem eiusdem gratiae habere dixit a sancta Silvia" (Dar fiindcă nu am avut suma de bani [suficientă] pentru acel dar și el a spus că are nădejdea aceluiași favor de la Sfînta Silvia), despre promisiunea unor relicve; Greg. Tur., *GM,* 5, 41: „Unde ei tanta ibidem fuisset gratia, ut meruisset" (De unde a avut el de asemenea atît de mare trecere încît a izbîndit?), prima întrebare a unui episcop suspicios adresată purtătorului relicvelor; răspunsul fiind liniștitor: „Quando, inquit, Hierosolymis abii, Futen abbatem repperi, qui magnam cum Sophia augusta gratiam habuit" (Cînd am ple-

cat din Ierusalim, zise, l-am aflat pe abatele Futen, care a avut mare trecere pe lîngă Augusta Sofia).

21. Santo Mazzarino, *Stilicone e la crisi imperiale dopo Teodosio,* Signorelli, Roma, 1942, pp. 78–91; G. Dagron, *La naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451,* Presses Universitaires de France, Paris, 1974, p. 72; S. G. MacCormack, *Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius,* în „Classical Quarterly", 25, 1975, p. 148.

22. *ILCV,* 2068.

23. Helen Waddell, *Wandering Scholars,* Constable, London, 1927, p. 28.

24. Paulin, *Ep.,* 32, 3.

25. E. D. Hunt, *Saint Silvia of Aquitaine. The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West,* în „Journal of Theological Studies", n. s. 23, 1972, pp. 357–373; Kenneth G. Holum, *Pulcheria's Crusade A. D. 421–422 and the Ideology of Imperial Victory*, în „Greek, Roman and Byzantine Studies", 18, 1977, pp. 153–172; Kenneth G. Holum, Gary Vikan, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of S. Stephen,* în „Dumbarton Oaks Papers", 33.

26. Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage,* p. 233.

27. Augustin, *Sermones,* 319, 6, 6.

28. P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine,* Société des Bollandistes, Bruxelles, 1950, p. 56, despre fragmentele în aramaică din scrisoarea lui Lucianus.

29. *Epistula Luciani,* 2, în *P.L.* 41, col. 809.

30. Ibid., 8, col. 815.

31. Ibid., 9, col. 815.

32. Sozomen, *Historia Ecclesiastica,* 9, 17; Glenn F. Chesnut, *The First Christian Historians,* Beauchesne, Paris, 1977, pp. 167–200.

33. N. H. Baynes, *The Supernatural Defenders of Constantinople,* în *Byzantine Studies and Other Essays,* Athlone Press, London, 1960, pp. 248–260; P. J. Alexander, *The Strenght of the Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes,* în „Speculum", 37, 1962, pp. 349–357.

34. Pentru starea extraordinară dezvăluită într-un incident relatat de Augustin, vezi *Sermo de urbis excidio,* 9.

35. Dagron, *Formation d'une capitale,* p. 102 n. 7; Holum, Vikan, *The Trier Ivory,* despre calitatea comemorativă a reliefului de fildeș ce reprezenta sosirea relicvelor Sfîntului Ștefan. Nu trebuie să uităm niciodată disponibilitatea ritualurilor laice, de substrat păgîn, pentru salvarea orașului: cetățenii se adunau la picioarele statuii de porfir a lui Constantin, „cu jertfe, arzînd lumînări și tămîie, cu implorări pentru a preîntîmpina catastrofele": Philostorgius, *Historia Ecclesiastica,* 2, 7; Dagron, *Formation d'une capitale,* pp. 307–309, pentru alte exemple ale unui mit în totalitate necreștin al cetății și protejării sale.

36. G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 58.

37. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae,* în *P.G.* 46, col. 981B.

38. Vezi supra, cap. 3, pp. 72–73.

39. Paulin *Ep.,* 31, 1: „Accipite ergo ab unanimis fratribus in omni bono vestrum sibi consortium cupientibus" (Primiți așadar [acestea] de la frații ce-și doresc în deplină armonie comunitatea [desăvîrșită] de bunuri cu voi).

40. Vezi scrisoarea notabilităților din Hermoupolis Magna către un filosof care le reprezenta interesele la curtea lui Gallienus; ei se rugau ca „Hermes, zeul orașului nostru de baștină, să fie mereu cu tine": G. Méautis, *Hermoupolis la Grande,* Université de Neuchâtel, Lausanne, 1918, p. 175. Paulin s-a bucurat întotdeauna de protecția lui Felix în călătoriile sale: *Carm.,* 12, 25 și 13; el spera ca Sulpicius Severus să păstreze un fragment din Sfînta Cruce ca s-o poarte cu sine, „ad cotidianam tutelam atque medecinam" (spre zilnică pază și tămăduire): *Ep.,* 32, 7; cînd a fost deportat în nord ca ostatic, tatăl lui Grigore de Tours a luat cu el un medalion de aur cu relicve ale căror nume îi erau necunoscute: Greg. Tur., *GM,* 83, 94; aceste relicve i-au oferit aceeași protecție ca și alte amulete: de exemplu, *Codex Bonnensis,* 218 (66a) în J. Tambornino, *De Antiquorum Daemonismo,* Töpelmann, Giessen, 1909, p. 26; Grigore însuși călătorea cu relicve ale Sfîntului Martin în jurul gîtului, „licet temerario ordine" (e îngăduit pentru situații neprevăzute): Greg. Tur., *VM,* III, 17, 187; J. Engemann, *Magische Übelabwehr in der Spätantike,* în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 18, 1975, pp. 22–48.

41. Ambrozie, *Ep.,* 22, 12 (Vezi în românește Ambrozie, *Scrieri,* partea a doua, trad. David Popescu, Editura Institutului Biblic, București, 1994 (col. „P. S. B.", 53), p. 127); Papa Damasus a fost și el implicat personal în descoperirea și consfințirea mormintelor martirilor în catacombele din Roma, într-un mod care a subliniat relația lui personală cu acestea: *ILCV,* 1981, 7; 1993, 9–10.

42. Sidonius Apollinaris, *Ep.,* VII, 1, 7.

43. P. Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours,* University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures"), p. 15.

44. Gaudentius de Brescia, *Sermones,* 17, în *P.L.* 20, col. 965A.

45. Ibid., col. 964A.

46. Ibid., col. 965A: „Idoneos veneratores tanti nos esse muneris approbantes" (Admițînd că noi sîntem niște adoratori potriviți ai unui dar atît de însemnat).

47. Ibid., col. 971A.

48. Ibid., col. 960A.

49. Paulin, *Ep.,* 18, 9.

50. Ibid., 18, 4.

51. E. Demougeot, *La Gaule nord-orientale à la veille de l'invasion germanique,* în „Revue historique", 236, 1966, pp. 17–46.

52. Soția unui prefect din Galia a fost adusă înapoi din Trier la Pavia pentru a fi înmormîntată: E. Gabba, G. Tibiletti, *Una signora di Treveri sepolta a Pavia,* în „Athenaeum", n. s. 38, 1960, pp. 253–262.

53. Paulin, *Ep.,* 18, 5.

54. Inocențiu, *Ep.,* 2, în *P.L.* 20, col. 469B.

55. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum,* 1, în *P.L.* 20, col. 443B.

56. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs,* Société des Bollandistes, Bruxelles, 1912, p. 65.

57. Victricius, *De laude,* 1, 444B.

58. Victricius, *op. cit.,* 2, 445A.

59. Victricius, *op. cit.,* 6, 448B; cf. Paulin, *Ep.,* 32, 17: „Hic simul unum pium complectitur arca coetum et capit exiguo nomina tanta sinu" (El a strîns laolaltă în relicvar o unică mulțime pioasă și într-un pliu îngust a cuprins atîtea nume).

60. Victricius, *op. cit.,* 7, 449E.

61. Victricius, *op. cit.,* 1, 444A; J. Gagé, ***Membra Christi*** *et la déposition des reliques sous l'autel,* în „Revue archéologique", 5, ser. 9, 1929, pp. 137–153.

62. Relicvele celor patruzeci de martiri din Sebaste, fiind cenușă, erau literalmente imposibil de distins și reprezentau deci imaginea perfectă a unui grup indisolubil legat: Gaudentius, *Sermones,* 17, 971A.

63. A. P. Billanovich, *Appunti di agiografia aquileiense,* în „Rivista di storia della chiesa in Italia", 30, 1976, pp. 5–24.

64. Ch. Pietri, ***Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis*** *(Culte des martyrs et propagande pontificale),* în „Mélanges d'archéologie et d'histoire", 73, 1961, pp. 275–322 și *Roma christiana,* vol. I, Boccard, Paris, 1976 (col. „Bibliothèque de l'École Française d'Athènes et Rome", 224), pp. 350–351: și Petru, ca și Moise, este un simbol al bunei înțelegeri într-o comunitate rebelă. P. A. Février, *Natale Petri de cathedra,* în *Comptes rendus de l'Académie d'Inscriptions et Belles-Lettres,* 1977, pp. 514–531.

65. *Chromace d'Aquilée. Sermons,* ed. J. Lemarié, Cerf, Paris, 1969 (col. „Sources chrétiennes", 154), p. 182.

66. Vezi supra, cap. 2.

67. I. N. Wood, *Early Merovingian Devotion in Town and Country,* în *The Church in Town and Countryside,* ed. D. Baker, Blackwell, Oxford, 1979 (col. „Studies in Church History", 16), p. 72.

68. Greg. Tur., *VJ,* 30, 126–127; despre Brioude ca punct de întîlnire al unor orașe separate, Wood, *Early Merovingian Devotion,* p. 74; cf. Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage,* pp. 200–201, pentru un rol analog în timpurile moderne al orașului Le Puy: „despărțit de marile centre administrative".

69. Greg. Tur., *LH,* IX, 20, 438: la încheierea tratatului de la Andelot din 588 p. Chr., regii și-au promis reciproc „pura et simplex (...) in Dei nomine concordia" (concordie curată și simplă în numele lui Dumnezeu). Buna înțelegere a francilor a fost un mit transmis Bizanțului, în mod posibil prin ambasadori: Agathias, *Historiae,* 1, 2. Nevoia de bună înțelegere se poate să fi influențat atitudinile episcopatului și aristocrației galo-romane și să fi garantat ca împărțirea puterii între regii merovingieni să se facă pe criterii teritoriale: I. N. Wood, *Kings, Kingdoms and Consent,* în *Early Medieval Kingship,* ed. P. H. Sawyer, I. N. Wood, The School of History, University of Leeds, Leeds, 1977, pp. 6–29 – un nou început pentru un subiect vechi. Pentru propriile dorințe sincere ale lui Grigore: Greg. Tur., *LH,* 5 praef. Despre solidaritatea ecleziastică manifestată în sinoadele frecvente: Sinodul de la Orléans (541 p. Chr.), canon 38, ed. C. de Clercq, în *Concilia Galliae,* în *Corpus Christianorum,* 148A, Brepols, Turnhout, 1963, p. 142: „Ut per unitatem antestitum ecclesiastica fulgeat disciplina et inconvulsa maneat constitutio sacerdotum" (Pentru ca prin unitatea înaintestătătorilor să strălucească disciplina bisericească și organizarea preoților să rămînă neclintită).

70. Greg. Tur., *VJ,* 50, 133.

71. Sabine G. MacCormack, *Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of* ***Adventus,*** în „Historia", 21, 1972, pp. 721–752; N. Gussone, *Adventus–Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen* ***De laude sanctorum,*** în „Frühmittelalterliche Studien", 10, 1976, pp. 125–133; pentru o sculptură din secolul al VI-lea reprezentînd un transfer la Vienne: „Bulletin de la Société des amis de Vienne", 67, 1971, p. 31, fig. 2; ceremonia a supraviețuit în formele ei laice în Galia: Greg. Tur., *LH,* VI, 11, 281; VIII, 1, 370.

72. Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremonial in the Later Roman Empire,* University of California Press, Los Angeles, Berkeley, 1980.

73. Victricius, *De laude,* 12, 454D–455A; Venantius Fortunatus, *Carm.,* V, 3, 3; Greg. Tur., *LH,* VIII, 1, 370: Parada pentru întîmpinarea regelui cuprindea evrei și sirieni, care cîntau în ebraică și siriacă. A se compara cu Grigore de Nazianz, *Oratio,* XXI, 29; *P.G.* 35, col. 1116B.

74. Victricius, *De laude,* 2, 446B: „Hinc denique totius populi circa maiestatem vestram unus affectus" (De aici, în sfîrșit, afecțiunea unică a poporului întreg în jurul majestății voastre).

75. P. Andrieu-Guitrancourt, *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice,* în „Recherches de science religieuse", 40, 1952, pp. 90–106.

76. Victricius, *De laude,* 3, 445C.

77. Contele Becco a venit la mormîntul Sfîntului Iulian de la Brioude, în ținută de gală, urmat de suită. Nu s-a întîmplat nimic de bine cu acea ocazie; dar s-a intenționat a fi o prezență anuală la sărbătoare: Greg. Tur., *VJ,* 16, 121.

78. Mi se pare greu să nu leg acest lucru de formele uluitoare ale ceremoniei primirii de către Clovis a însemnelor de consul la Tours în 507 p. Chr. Ceremonialul se leagă în fiecare punct de drumul procesiunii ce făcea parte din cultul Sfîntului Martin: Greg. Tur., *LH,* II, 38, 89.

79. Venantius Fortunatus, *Carm.,* IV, 26, 14–17; cf. *Carm.,* II, 8, 23–27, despre Launebodis și soția sa Bercthruda, care au construit biserica Sfîntului Severinus, ceea ce nici un roman nu a făcut, în vreme ce Bercthruda făcea danii personal: despre integrarea femeilor prin acțiuni caritabile, vezi supra, cap. 2. pp. 54–56.

80. Greg. Tur., *VM,* II, 28, 169. Aceasta se întîmpla în preajma Paștelui, cînd membrilor de vază ai comunității li se ordona să nu stea în vilele lor, ci să vină la ceremonii pentru a primi binecuvîntarea episcopului: Sinodul de la Orléans, canon 25, în *Concilia Galliae,* p. 11; *Concilium Epaonense,* 35, 33; Clermont, 15, 109.

81. Greg. Tur., *VM,* II, 14, 163.

82. Greg. Tur., *VM,* I, 11, 145.

83. Greg. Tur., *VJ,* 9, 118: „Visum est ei quasi multitudo catenarum ab eis membris solo decidere" (I s-a părut ca o mulțime de lanțuri căzînd pe pămînt [de la sine] din jurul membrelor sale); Greg. Tur., *GC,* 86, 354; 93, 357.

84. P. Brown, *Relics and Social Status,* pp. 19–21, pentru efectul acestei ceremonii asupra poziției episcopului. Alegerea sa a fost un rezultat al unui *consensus* al comunității în favoarea sa, astfel încît acel *consensus* al sărbătorii sfîntului era o reinterpretare și o revalidare a respectivei alegeri. Vezi V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry,* University of California Press, Los Angeles, Berkeley, 1973, pp. 116–117, pentru o demonstrație analoagă de consens la „sosirea" altarului *(mizwar)* la mormîntul sfîntului. Episcopul ideal era cel care menținea un nivel ridicat de bună înțelegere: Venantius Fortunatus, *Carm.,* III, 4, 25–26, despre Leontius de Bordeaux: „Nam suos cives placida sic voce monebat, / confiteris ut hunc ad sua membra loqui" (Căci îi sfătuia cu glas așa blînd pe cetățenii săi / încît ai fi dat mărturie că acesta vorbește cu propriile-i membre). A rămas un ideal îndepărtat: P. Brown, *Relics and Social Status,* pp. 17–20.

85. Despre cei executați cu violență: A. D. Nock, *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe,* Cambridge University Press, Cambridge, 1926, p. XCII n. 219 și *Tertullian and the Ahori,* în „Vigiliae Christianae", 4, 1950, pp. 129–141 și în *Essays in Religion and the Ancient World,* vol. II, ed. Z. Stewart, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 712–719. Sfîntul Martin a trebuit să hotărască dacă un mormînt era al unui martir sau al unui tîlhar executat: Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 11.

86. Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 20; *Dialogi,* 2, 3; 2, 5; 3, 4; 3, 8; 3, 11–13.

87. Victricius, *De laude,* 1, 443A.

88. Aceasta era o tendință mult mai răspîndită decît am crede. Comunitățile creștine erau gata să venereze ca martir pe oricine considerau ele că a fost executat pe nedrept de către autoritățile laice romane. Vezi extraordinara *Scrisoare 1* a lui Ieronim: *De muliere septies percussa* despre un incident din acea perioadă de la Vercelli. Împăratul Valentinian I a fost împiedicat să execute membrii consiliilor municipale din trei cetăți din Panonia de teama că vor fi venerați ca martiri, așa cum s-a întîmplat cu curtenii executați la Milano: Ammianus Marcellinus, XXVII, 7, 5–6 (trad. rom. cit., pp. 451–452); H. I. Marrou, *Ammien Marcellin et les 'Innocents' de Milan*, în „Recherches de science religieuse", 40, 1952, pp. 179–190.

89. Vezi Prudentius, *Peristephanon,* 2, 313–488, despre martiriul însuflețit și vorbăreț al Sfîntului Laurențiu. Totuși, într-o vreme în care averea Bisericii Romane era notorie și se credea că preoții au fost supuși abia de curînd la torturi judiciare de către un prefect păgîn al orașului, întreg poemul este deosebit de actual: Symmachus, *Relatio,* 21.

90. *Miracula sancti Stephani,* II, 5, 851.

91. Ibid., II, 5, 852.

92. Ibid., II, 5, 852.

93. Activitățile proconsulilor de Cartagina erau supuse judecății poporului, sub forma aclamațiilor sau fluierăturilor cînd numele le erau citite de pe o listă: Pseudo-Prosper de Aquitania (Quodvultdeus), *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei,* 5, 14–15, în *P.L.* 51, col. 855.

94. P. Brown, *Augustine of Hippo,* University of California Press, Los Angeles, Berkeley, 1967, pp. 336–337.

95. Așa cum s-a întîmplat în relațiile dintre conții franci din Auvergne și mormîntul Sfîntului Iulian de la Brioude: Greg. Tur., *VJ,* 16, 121, cazul contelui Becco; ibid., 43, 131, puterea unei fîșii de mătase care atîrnă din mormînt tămăduiește „et potestas iudicum, quotienscumque in eo loco superflue egit, confusa discessit" (și ori de cîte ori puterea judecătorilor a acționat în acest loc peste măsură, a răspîndit confuzii (tulburări)).

96. *Epistula Severi ad omnem ecclesiam,* în *P.L.* 41, col. 821–832.

97. Ibid., 2, 822.

98. Ibid., 4, 823.

99. Ibid., 10, 825. Își povestesc chiar unii altora visele în această perioadă de criză: ibid., 8, 824.

100. Ibid., 4, 823: „Christiani autem ut corde, ita etiam et viribus humiles (...) patroni Stephani patrocinium deprecabantur" (Însă după cum creștinii din [toată] inima, tot astfel și oamenii simpli cu [toate] puterile [lor], implorau protecția patronului Ștefan).

101. Ibid., 5–6, 823, despre ambele părți se vorbește ca despre „armate"; ibid., 9, 824: sînt înarmați cu bîte, pietre și funii, făcînd o demonstrație de forță pe care legea romană o permitea doar împotriva tîlharilor; unii evrei convertiți erau violent de sinceri: ibid., 14, 829: „Ego igitur vitae meae periculo consulens ad ecclesiam iam pergam, ut necem

quae mihi paratur effugiam" (Eu aflînd așadar de primejduirea vieții mele, mă îndrept acum către Biserică, spre a scăpa de uciderea ce mi se pregătește).

102. Ibid., 3, 823.

103. Ibid., 10, 825.

104. Ibid., 11, 826; 13, 827–828.

105. Deși Severus este încîntat că nu erau evrei stabiliți în Iamnona, nu există nici o dovadă că el sau susținătorii lui intenționau să-i alunge pe evrei de pe insulă sau că aveau căderea să o facă: ibid., 2, 822.

106. Ibid., 12, 826; 14, 829; 17, 831; 18, 832: viniete deosebite cu statutul și legăturile dintre familiile de evrei. După cum un membru mai tînăr al unei familii i-a spus lui Theodorus: „Quid times, domine Theodore? Si vis certe securus et honoratus et dives esse, in Christum crede, sicut et ego credidi. Modo tu stas, et ego cum episcopis sedeo" (De ce te temi, stăpîne Theodorus? Dacă vrei într-adevăr să fii în siguranță și onorat și bogat, crede în Cristos, după cum și eu am crezut. Acum tu stai în picioare și eu șed cu episcopii). Despre semnificația patronilor laici care ședeau alături de episcop în calitate de colideri ai comunității, vezi Iulian, *Ep.,* 18, 450C.

107. Ibid., 15, 830. La început, au crezut că este un înger.

108. Ibid., 15, 830.

109. Ibid., 17, 831.

110. *Miracula sancti Stephani,* II, 1, 843.

## CAPITOLUL ȘASE

1. Ieronim, *Ep.,* 103, 13.

2. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* vol. IX, Venezia, 1776, 771B.

3. Greg. Tur., *VP,* XV, 3, 272.

4. Augustin, *Ep.,* 78, 3: „Ubi mirabiliter et terribiliter daemones confitentur" (Unde se destăinuiesc demonii în chip misterios și înfricoșător).

5. J. Stuiber, *Heidnische und christliche Gedächtniskalendar,* în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 3, 1960, p. 30.

6. N. Z. Davis, *The Reasons of Misrule* și *The Rites of Violence,* în *Society and Culture in Early Modern France,* Stanford University Press, Stanford, 1975, pp. 97–123; 152–187.

7. Am găsit cel mai mult material în S. M. Shirokogoroff, *The Psycho-Mental Complex of the Tungus,* Routledge, Peking and London, 1935; M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar,* Plon, Paris, 1958; *Spirit Mediumship and Society in Africa,* ed. J. Beattie, J. Middleton, Routledge, London, 1969; I. Lewis, *Ecstatic Religion,* Penguin, Harmondsworth, 1971.

8. *Exorzismus,* în *Reallexikon für Antike und Christentum,* vol. VII, Hiersemann, Stuttgart, 1969, pp. 44–117; *Geister,* ibid., vol. IX, 1975, pp. 546–797.

9. P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity,* în „Journal of Roman Studies", 61, 1971, pp. 88–89.

10. Greg. Tur., *VJ,* 30, 127.

11. Paulin, *Carm.,* 14, 35: „...latet ultor, poena videtur" (pedepsitorul stă ascuns, pedeapsa e vădită).

12. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum,* 11, în *P.L.* 20, col. 453D–454A.

13. T. Mommsen, *Römischer Strafrecht,* Dunckner & Humboldt, Leipzig, 1899, pp. 405–408.

14. Sulpicius Severus, *Dialogi,* 3, 6, în *P.L.* 20, col. 215C: „Videres sine interrogatione vexatos et sua crimina confitentes" (I-ai vedea zgîlțîindu-se fără interogatoriu și mărturisindu-și crimele).

15. Ibid.

16. *Vita sancti Severi Viennensis presbyteri,* în „Analecta Bollandiana", 5, 1886, p. 422: „Cum se daemonia nullis fantasiae figmentis ab eo possent ullatenus expedire, qui nulla quiverit locali visibilitate conspicari, sed negotium magis perambulans in tenebris" (În nici un fel nu puteau să alunge demonii cu plăsmuiri ale închipuirii, din acest om, [avînd în vedere] că el nu s-a potolit sub ochii localnicilor [ce-l țineau sub observație] ci mai mult și-a făcut mendrele bîntuind la adăpostul tenebrelor).

17. Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 21, 1.

18. Sulpicius Severus, *Dialogi,* II (III), 15, 220–221.

19. Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 18, 2.

20. K. K. Kirk, *The Vision of God,* Longman, London, 1931, pp. 275–279.

21. *Vita Rusticulae,* 13, în *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum,* 4, Hahn, Hannover, 1892, p. 346.

22. Demonizările aveau loc mai frecvent la mormîntul Sfîntului Felix, pe măsură ce se apropia sărbătoarea acestuia: Paulin, *Carm.,* 23, 58. Paulin era pe deplin conștient de asemănarea dintre comportamentul demonizaților și stările de transă din cadrul bacanalelor: *Carm.,* 19, 276: „sacrorum memores veterum..." (amintindu-și de străvechile ritualuri sacre). Dar el a perceput inducerea și vindecarea demonizării ca pe o anchetă judiciară efectuată de sfînt.

23. *Statuta ecclesiae antiqua,* 62 și 64, ed. G. Morin, în *Sancti Caesarii Arelatensis Opera Varia,* vol. II, Maredsous, 1942, pp. 94–95.

24. Greg. Tur., *LH,* VIII, 29, 349.

25. Ibid., IV, 11, 142.

26. Greg. Tur., *VP,* XVII, 2, 279.

27. Paulin, *Carm.,* 14, 34.

28. Ibid., 26, 307–318.

29. Ieronim, *Ep.,* 108, 13.
30. Paulin, *Carm.,* 23, 66–68; 88–94.
31. Ibid., 26, 352.
32. F. Dölger, *Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* F. Schöningh, Paderborn, 1909, pp. 56–62; 75–76.
33. Paulin, *Carm.,* 23, 124–125; Venantius Fortunatus, *Carm.,* I, 1, 1: „emicat aula potens solido perfecta metallo / quo sine nocte manet continuata dies / invitat locus ipse deum sub luce perenni" (desăvîrșită din metal masiv, se înalță puternică bazilica / unde ziua neîntreruptă stăruie fără de noapte / [și] locul însuși îl invită pe Dumnezeu sub lumina perenă).
34. *ILCV,* 1769A.
35. Augustin, *Ep.,* 78, 3.
36. Venantius Fortunatus, *Carm.,* II, 16, 30, despre un hoț al viilor Sfîntului Medard: „Te praesente tamen non licet esse reum" (Cînd tu ești prezent, nu se cuvine totuși să existe vreun vinovat).
37. Greg. Tur., *VM,* II, 4, 161; II, 57, 178; II, 58, 178; II, 59, 179; III, 46, 193; IV, 46, 211; *GC,* 67, 338.
38. W. C. Till, *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben,* în *Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften,* 244, 3, Wien, 1964, p. 173; L. S. B. MacCoull, *Child Donations and Child Saints in Coptic Egypt,* în „East European Quarterly", 13, 1979, pp. 409–415.
39. Greg. Tur., *VJ,* 31, 127. Pătrunderea unui animal potențial periculos în mulțime cu ocazia unei sărbători este un motiv antic: L. Robert, în „Hellenica", 11–12, 1960, p. 543, despre un bou aflat în procesiunea lui Zeus Panamaros la Stratonicheea. (Minunea, desigur, este aceea că boul a plecat fără a fi sacrificat și mîncat: „Ce brave boeuf sociable a d'ailleurs eu de la chance" (Acest bou de treabă și sociabil a avut, de altfel, noroc)). Dar în acest caz, comportarea bună a boului nu s-a considerat că reflectă „prezența" judiciară a zeului, ci că oglindește atitudinea religioasă impecabilă a preotului care oficia.
40. Marcellus Burdigalensis, *De medicamentis,* hrsg. M. Niedermann, üb. J. Kollesch, D. Niebel, 2 Bände, Akademie Verlag, Berlin, 1968 (col. „Corpus Medicorum Latinorum", 5); Aline Rousselle, *Du sanctuaire au thaumaturge. La guérison en Gaule au IV^e siècle,* în „Annales", 31, 1976, pp. 1085–1107.
41. J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court,* Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 155–156; 159–160.
42. Marcellus, *De medicamentis,* praef. 2, 2.
43. J. Grimm, *Über Marcellus Burdigalensis,* în *Kleinere Schriften,* F. Dümmler, Berlin, 1865, pp. 121–125.
44. [H. J. Rose], *Superstition,* în *The Oxford Classical Dictionary,* 2nd ed., Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 1024: „Amestecul extraordinar de leacuri tradiționale și magie care a ajuns pînă la noi de la Marcellus din Bordeaux".

45. V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1973, p. 133. Loring M. Danforth, *The Role of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria,* în „Byzantine and Modern Greek Studies", 5, 1979, pp. 144–148.

46. *Miracula sanctae Theclae,* 2, în *P.G.* 85, col. 568C, *Vie et miracles de sainte Thècle,* no. 18, ed. C. Dagron, în „Subsidia Hagiographica", 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p. 338. „Femeia Ava era încă păgînă. Dar ea nu îi ura pe evrei, nici nu îi ocolea pe creștini. Se oprea la toate persoanele și riturile". O fată vindecată la mormîntul Sfîntului Martin de la Tours a revenit la păgînism după ce s-a întors în satul ei: Greg. Tur., *VM,* I, 2, 137.

47. Crapanzano, *The Hamadsha,* p. 179.

48. Rousselle, *Du sanctuaire au thaumaturge,* p. 1095.

49. Despre ororile chirurgiei, vezi Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* XXII, 8, 106–119, despre spaima unui om care aștepta să fie operat.

50. Marcellus, *De medicamentis,* praef. 3, 2.

51. Pliniu cel Tînăr, *Ad amicos de medicina,* citat de Marcellus, *op. cit.,* p. 34; Oribasius, *Liber ad Eunapium,* Teubner, Leipzig, 1926 (col. „Corpus Medicorum Graecorum", 6, 3), pp. 317–318.

52. *Every Man His Own Doctor; or The Poor Planter's Physician* (1734), Printing and Post Office, Williamsburg, Va., 1971. Datorez această referință și un exemplar al acestui manual încîntător bunăvoinței lui Guy Lytle.

53. Ibid., p. 45.

54. A. Rousselle, *Du sanctuaire au thaumaturge,* p. 1092.

55. Marcellus, *Carmen de speciebus,* 1–4, 624.

56. Ibid., 20–21, 624: „Quae quis natura bonis terraque marique / Edidit, illa suis altrix simul atque creatrix" (Natura a dat la iveală celor buni atîtea lucruri și pe pămînt și pe mare / Ea deopotrivă hrănitoare și creatoare pentru ai săi).

57. Despre doctori ca „fii ai lui Asclepios": Glen Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 69–70.

58. J. Grimm, *Über die marcellischen Formeln*, în *Kleinere Schriften,* pp. 152–172.

59. J. F. Matthews, *Gallic Supporters of Theodosius,* în „Latomus", 30, 1971, pp. 1083–1087.

60. De aici, materialul bogat extras din cărți, din care un cititor al secolului al V-lea putea afla, de exemplu, formula pastei de dinți utilizate de Octavia, sora lui Augustus: Marcellus, *De medicamentis,* XIII, 1, 2 și leacurile pentru coșuri și hipertensiune ale Liviei Augusta: ibid., XV, 6, 248; XXXV, 6, 588. Se presupune că ingredientele veneau din toată lumea cunoscută: Marcellus, *Carmen de speciebus,* 41–67.

61. Marcellus, *De medicamentis,* praef. 2, 2.

62. Ibid., 4, 2.

63. De aici, reținerea extremă cu care mulți păgîni acceptau exorcismul ca formă de tămăduire. Ceea ce le repugna nu era credința în demoni sau posibilitatea demonizării ca atare, ci acea *psychodrame* de autoritate și dependență pe care o presupunea vindecarea: Plotin, *Enneade,* II, 9, 14: „Această pretenție le poate spori importanța în ochii norodului care căsca gura la puterile vrăjitorilor". Este exact ceea ce se presupunea că făcea mulțimea la un mormînt creștin: Paulin, *Carm.,* 14, 40: „...concurrit hiantum turba tremens hominum" (s-a adunat în fugă o ceată de oameni tremurînd cu gura căscată).

64. Marcellus, *De medicamentis,* VIII, 30, 122.

65. Greg. Tur., *GM,* 50, 73; vezi supra, cap. 4.

66. Rousselle, *Du sanctuaire au thaumaturge,* p. 1095.

67. Popasul îndelungat nu pare a fi fost practicat la mormintele creștine din Galia, cu tot ce implică el: P. Brown, *Eastern and Western Christendom in Late Antiquity. A Parting of the Ways,* în *The Orthodox Churches and the West,* ed. D. Baker, Blackwell, Oxford, 1976 (col. „Studies in Church History", 13), pp. 18–19.

68. Greg. Tur., *VJ,* 46, 132.

69. P. Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours,* University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures"), pp. 8–9.

70. Caesarius de Arles, *Sermones,* 44, 7, ed. G. Morin, în *Corpus Christianorum,* 103, Brepols, Turnhout, 1953, p. 199.

71. Greg. Tur., *VM,* I, 26, 151: un vînător ce suferea de panică isterică în pădurile Franciei a fost mai întîi tratat de rude „Ut mos rusticorum habet, sortilegis et hariolis ligamenta ei potiones deferebant" (După cum este obiceiul țăranilor, îi aduceau bandaje, băuturi de leac de la vraci și ghicitoare).

72. Greg. Tur., *VJ,* 46, 132.

73. Greg. Tur., *GM,* 100, 105.

74. *Memoirs of the Baron de Tott on the Turks and Tartars,* vol. I, London, 1785, citat în F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* trans. S. Reynolds, Collins, London, 1972, p. 40.

75. Teodoret al Cyrului, *Historia religiosa,* în *P.G.* 82, col. 1444BC. Aici, sfinții sînt numiți suficient de clar „protectori ai orașelor".

76. Sebastian Mariner, *La difusión del cristianismo como factor de latinización*, în *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques, Madrid, 1974,* Editura Academiei, București; Les Belles Lettres, Paris, 1976, pp. 271–282; J. Whatmough, *The Dialectics of Ancient Gaul,* Harvard University Press, Cambridge, 1970; P. Brown, *Christianity and Local Culture in Late Roman Africa,* în „Journal of Roman Studies", 58, 1968, republicat în *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,*

Faber, London, 1972, pp. 289–290; J. Ropert, *Mentalité religieuse et régression culturelle dans la Gaule du IV^e au VIII^e siècle,* în „Les Cahiers de Tunisie", 24, 1976, pp. 45–68.

77. J. Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, trans. Sabine MacCormack, North Holland, Amsterdam, 1978, pp. 25–29, cu trimiteri bibliografice aduse la zi de către traducătoare, la notele de subsol, pp. 85–87. E. Wightman, *Il y avait en Gaule deux sortes de Gaulois,* în *Assimilation et résistance,* pp. 407–420, subliniază corect rolul categoriilor preexistente în societatea celtică, mai degrabă decît impactul romanilor, în procesul de despărțire de trecut în Galia.

78. F. Dölger, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter,* în „Antike und Christentum", 6, 1958, pp. 297–320.

79. Greg. Tur., *VM,* I, 27, 151; C. E. Stancliffe, *From Town to Country. The Christianisation of the Touraine*, în *The Church in Town and Countryside*. ed. D. Baker, Blackwell, Oxford, 1979 (col. „Studies in Church History", 16), pp. 43–51 este un studiu serios.

80. I. N. Wood, *Early Merovingian Devotion in Town and Country,* în *The Church in Town and Countryside,* p. 72.

81. Greg. Tur., *VP,* 80, 349: un țăran refuză să se oprească din lucru pentru praznicul unui sfînt: „Melius est enim opus necessarium in domo exercere, quam talem sanctum excolere" (Căci este mai bine să-ți faci munca trebuincioasă în casă decît să venerezi asemenea sfînt).

82. În ținutul sălbatic Estremadura, țăranii pur și simplu au masacrat un om sfînt instalat recent: „Melius est nobis mori quam tali domino servire" (Mai bine este pentru noi să murim, decît să slujim unui asemenea stăpîn): *The Vitas Patrum Emeritensium,* 3, 8, ed., trans. J. N. Garvin, Catholic University of America, Washington, D. C., 1940, p. 158.

83. Greg. Tur., *VP,* 80, 349: „O cruda rusticitas, quae semper in Deum et eius amicos murmuras" (O, necoaptă rusticitate, care mereu murmuri împotriva lui Dumnezeu și a prietenilor Acestuia).

84. Pentru o posibilă analogie în privința apariției cultelor tămăduitoare printre populațiile aflate la periferia influenței grecești în Tracia în secolul al IV-lea și al III-lea a. Chr.: I. Chirassi-Colombo, *Acculturation et cultes thérapeutiques,* în *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité,* ed. F. Dunand, P. Lévêque, Brill, Leiden, 1975, pp. 96–111: Apollo, zeul grec, aducînd atît boala cît și vindecarea, aduce și aculturația.

85. Greg. Tur., *VJ,* 27, 127.

86. M. Renard, *Technique et agriculture en pays trévire et rémois,* în „Latomus", 18, 1959, pp. 321–333; J. Kolendo, *La moissonneuse antique.* în „Annales", 15, 1960, pp. 1099–1114.

87. Greg. Tur., *VM,* I, 40, 150: „Ut putaris eum denuo fuisse renatum" (După cum ai socotit că acesta iarăși a renăscut).

88. Greg. Tur., *VM,* I, 25, 151: „Oblitisque parentibus, in eo loco usque hodie beneficio accepto deservit" (Uitîndu-și părinții [și rudele apropiate], a slujit în acest loc pînă azi pentru binefacerea primită).

89. Greg. Tur., *VM,* III, 46, 193: o femeie de la țară din zona Poitiers a paralizat din nou cînd stăpînii ei au chemat-o înapoi; *VM,* II, 59, 179: o femeie care și-a dobîndit libertatea, dar s-a aflat în pericol de a fi vîndută ca sclavă barbarilor de către fiii stăpînului ei, a paralizat, „virtute sancti, quo facilius defensaretur" (prin puterea sfîntului, ca să fie mai ușor protejată). Despre felul în care mormintele ofereau protecție femeilor, vezi supra, cap. 2, pp. 52–53.

90. Greg. Tur., *VJ,* 45, 131.

91. J. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens,* vol. I, Mouton, Paris, 1976, pp. 25–48.

92. Greg. Tur., *VP,* XI, 2, 254: apariția Sfîntului Martin într-o viziune a femeii Leubella care aducea *oblationes* (jertfe de ispășire) în timpul ciumei din 571.

93. Greg. Tur., *LH,* VII, 44, 365, în timpul foametei.

94. Greg. Tur., *LH,* IX, 6, 418.

95. Ibid., 417: „Ut iuniorem sibi beatum Martinum esse diceret, se vero apostolis coaequaret" (Deși zicea că este mai mic decît fericitul Martin, în realitate se socotea egal cu apostolii).

96. Ibid., 420: „Multi enim sunt qui has seductiones exercentes populum rusticum in errore ponere non desistunt" (Mulți sînt așadar cei care, profesînd atari amăgiri, nu încetează să azvîrle în greșeală poporul de la țară).

97. Cînd Sfîntul Bonifaciu a încercat să-l suprime pe predicatorul nomad Aldebertus, poporul a protestat, „quod eis sanctissimum apostolum abstulerim, patronum et oratorem virtutumque factorem et signorum ostensorem abstraxerim" (dacă l-am răpit de la ei pe preasfîntul apostol [înseamnă că în același timp] l-am despărțit de ei pe patronul și pe oratorul [lor] și pe făptuitorul virtuților și pe văditorul semnelor): *Concilium romanum ab annum 745,* în *Monumenta Germaniae Historica. Concilia,* 2, Hahn, Hannover, 1908, pp. 39–43. Lui Aldebertus i-au fost dedicate capele și se înălțau rugăciuni în numele lui. Se întreba de ce oamenii trebuie să se ducă în pelerinaj la Roma. A amplasat cruci și capele pe cîmp și în preajma fîntînilor. Ierta păcatele, pe care le vedea fără să fie mărturisite. Își împărțea propriul păr și propriile unghii împreună cu relicvele Sfîntului Petru.

98. Severus Endelechius, *Carmen bucolicum de virtute signi Crucis,* 105, în *P.L.* 19, col. 798: „Signum quod perhibent esse Crucis Dei / magnis qui colitur solus in urbibus" (Semnul ce [ei] îl înfățișează ca fiind al Crucii Domnului / care e venerată doar în marile orașe).

99. Leo [Magnus], *Sermones,* 82, 1, în *P.L.* 54, col. 422–423; anonimul *De vocatione omnium gentium,* 2, 16, în *P.L.* 51, col. 704A; Patrick, *Confessio,* 16, în *P.L.* 53, col. 809; Martin de Braga, *In Basilica,* ed. C. W. Barlow, în *Martini Bracarensis opera omnia,* American Academy at Rome, New Haven, Conn., 1950, p. 282 (Vezi în românește Sf. Martinus de Bracara, *Opere morale,* trad. Gh. I. Șerban, Editura „Alter Ego

Cristian", Galați, 1995, p. 82), care-l copiază exact pe Sidonius Apollinaris, *Carm.*, 5, 7 ș. u. despre triburile adunate să-l slujească pe împăratul Maiorianus.

100. Impresia pe care o creează regiunea Touraine este că locurile sfinte celtice, mai mari, nu au fost sub ocupație în perioada romană și nu au fost înlocuite prin nici un cult sau nici o clădire romanizată: J. Boussard, *Le peuplement de la Touraine du I^er^ au VIII^e^ siècle,* în „Le Moyen Âge", 60, 1954, pp. 261–291; în secolul al V-lea și al VI-lea, populația a fost și mai mult împrăștiată din centrele ei anterioare: Stancliffe, *From Town to Country,* pp. 45–46.

101. J. Fontaine, *Séance de clôture,* în *Assimilation et résistance,* p. 549: „Mais le modèle devant lequel nous nous trouvons aux temps de la *pax Romana,* c'est celui de la coexistence" (Dar modelul în fața căruia ne aflăm în timpul păcii romane *(pax Romana)* este cel al coexistenței). Cu privire la asprirea atitudinilor, prin care necreștinii și ereticii erau tratați ca „barbari": P. Brown, *Approaches to the Religious Crisis of the Third Century,* în „English Historical Review", 83, 1968, republicat în *Religion and Society,* pp. 90–91.

102. Pentru o conștientizare a interdependenței intime între un sentiment al naturii obligatorii a ritualului și o formă specifică de structură socială, sînt profund îndatorat lucrării: Mary Douglas, *Natural Symbols,* Vintage Books, New York, 1973.

103. J. Le Goff, *Paysans et monde rural dans la littérature du haut moyen-âge,* în „Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo", 13, Centro di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto, 1966, pp. 723–741 și *Culture cléricale et tradition folklorique dans la civilisation mérovingienne,* în „Annales", 26, 1971, pp. 587–603 și în *Pour un autre moyen-âge,* Gallimard, Paris, 1977, pp. 131–144. O reintrare a folclorului în înalta societate (laică) are loc doar în secolul al XII-lea: J. Le Goff, *Mélusine maternelle et défricheuse,* în „Annales", 26, 1971, pp. 587–603 și în *Pour un autre moyen-âge,* pp. 307–334; o „renaștere" similară a avut loc în Europa Centrală la sfîrșitul evului mediu: F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger,* Československá Akademie Věd, Praha, 1965, pp. 195–196.

104. I. N. Wood, *Early Merovingian Devotion in Town and Country,* în *The Church in Town and Countryside,* p. 76: „Erezia sau *rusticitas* puteau să apară foarte ușor și, împotriva lor, orașul era un bastion de religie adevărată" Situația din antichitatea tîrzie este analoagă celei a islamului în Maroc: Ernest Gellner, *Saints of the Atlas,* Weibenfeld, London, 1969, pp. 1–8, cu diferența vitală că, în Maroc, cultul sfinților este cel ce are un iz de *rusticitas.*

105. William A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish Valley,* Seminar Press, New York, 1972, p. 181: „Grupul mai vechi de divinități nu reprezintă atît mijlocitori între om și Dumnezeu, cît mijlocitori între om și natură (...) Ei marchează granițele dintre sate și granițele dintre terenul

cultivat și cel necultivat. În toată Spania, ei marchează punctele critice din ecosistem – punctele de contact cu alte lumi".

106. Sulpicius Severus, *Vita Martini,* 13.

107. Sulpicius Severus, *op. cit.,* 12: în mod caracteristic, ca fost militar și orășean, Martin a confundat convoiul funerar cu o asemenea ceremonie.

108. Martin de Braga, *De correctione rusticorum,* 8, 10, 12, 16, ed. C. W. Barlow, p. 198 (trad. rom. cit., pp. 86–92); S. MacKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom,* Catholic University of America, Washington, D. C., 1938; M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain,* Collection Latomus, Bruxelles, 1970, pp. 119–123.

109. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger,* pp. 481–484.

110. A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés,* în *Mélanges F. Braudel,* vol. II, Privat, Toulouse, 1973, pp. 190–191; Rousselle, *Du santuaire au thaumaturge,* p. 1104: „Mais ce qui fait la grande différence (...) c'est la substitution de l'homme au lieu" (Dar ceea ce constituie marea diferență (...) este substituirea locului prin om).

111. Greg. Tur., *VP,* 2, 300.

112. Acest lucru nu este surprinzător în sine, căci funcția sa ca punct de întîlnire pentru întreaga regiune nu s-a schimbat: Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture,* Columbia University Press, New York, 1978, p. 33: „Oriunde *communitas* (comunitatea) s-a manifestat des și pe scară largă, există posibilitatea renașterii ei, chiar și atunci cînd este legată de un sistem religios diferit".

113. Greg. Tur., *VP,* 2, 300. Legenda de bază a mormîntului Sfîntului Iulian de la Brioude spune același lucru: mormîntul a concurat pentru *ex voto* cu un templu păgîn învecinat, la care avea loc o sărbătoare obișnuită; dar acea *communitas* al cărei centru a rămas Brioude era legată într-o rețea de relații de patronaj aristocratic care, în povestea de bază, se întindea deja din Spania pînă la Trier. Greg. Tur., *VJ,* 4–7, 116–117.

114. P. Brown, *The Making of Late Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 99–100.

115. Sir James George Frazer, *The Golden Bough,* 2nd part, vol. III, MacMillan, New York, 1935, p. 218.

# INDEX


*A*

***Actele martirilor*** (Delehaye), 28
***Adventus,*** 104–105
Alexandria (oraș), 49
Alexandru, Sfîntul, 49, 50
Alexiou, Margaret, 139 n. 74
Alföldi, A., 149 n. 121
Allen, J. Romilly, 137 n. 47
Ambrozie, Sfîntul, 53, 71, 74
  despre obiceiurile de înmormîntare, 36, 38
  transferul relicvelor de către ~, 46, 48, 101
Ammianus Marcellinus, 60
Andreae, B., 153 n. 43
Andresen, Carl, 134 n. 15, 157 n. 87
Andrieu-Guitrancourt, P., 167 n. 75
***Antike und Christentum*** (Dölger), 31
Antonie, Sfîntul, 20
Aristides, Aelius, 63, 87
Artă creștină, 67, 71, 74
Artemidorus din Daldis, 16
Ascetism, 65–66, 73–75, 79, 105
Astrologie, 65, 67
Atanasie, 20
Attila, 81
Augustin, Sfîntul, 49, 62, 64, 73
  despre demonizare, 117
  despre minuni, 37, 47, 84–85
  despre obiceiurile de înmormîntare, 36, 41, 43–44
  despre predestinare, 79–80
  despre sfinți ca mijlocitori, 69–70
  despre sursa relicvelor, 98
  despre teama de moarte, 75–76
Ausonius, 62, 68
Autarhie, 120

*B*

Baker, D., 174 n. 67
Barlow, C. W., 176 n. 99, 178 n. 108
Baumeister, T., 161 n. 75
Baynes, N. H., 164 n. 33
Beattie, J., 170 n. 7
Ben Hama, Pinhas, 15, 21
Bernard, R., 158 n. 16
Billanovich, A. P., 166 n. 63
Billerbeck, P., 134 n. 9
Biraben, J., 176 n. 91
„Biserica Adunării Sfinților", 101
Biserica bizantină, 21
Biserica creștină,
  averea ~, problema distribuirii, 48–50
  copierea relațiilor sociale de către ~, 70–71
  „corupția" ~ după Constantin, 75
  formarea elitei din cadrul ~, 100–101
  ~ și păgînismul, 17–19, 122–129
  redefinirea comunității urbane de către ~, 50–56

solidaritatea ~ amenințată de sentimentul de familie, 39–45
Blum, Richard și Eva, 139 n. 74
Botez, 65, 66–67
Boussard, J., 177 n. 100
Bowersock, G. W., 165 n. 36
***Brandea,*** 94–95
Braudel, F., 147 n. 97, 174 n. 74
Brown, Peter, 133 n. 1, 138 n. 67, 141 nn. 20, 22, 142 n. 28, 150 nn. 132, 6, 153 n. 41, 155 n. 71, 156 nn. 75, 76, 84, 157 nn. 89, 91, 158 nn. 11, 13, 159 n. 21, 160 n. 44, 165 n. 43, 168 n. 84, 169 n. 94, 171 n. 9, 174 nn. 69, 76, 177 n. 101, 178 n. 114
Bruck, E. F., 140 n. 4
Bury, J. B., 155 n. 70, 159 n. 30
Buschhausen, H., 160 n. 49

## *C*

Cappadocia, 101
Cartagina, 108–109
Caspari, C. P., 162 n. 5
Ceremonie, 99
de ***adventus***, 103–105
simbolizînd puterea „curată" a sfîntului, 106–110
Cesareo, E., 152 n. 35
***Cetatea lui Dumnezeu*** (Augustin), 37, 62, 69, 84
Cetăți din perioada romană tîrzie, impactul cultului sfinților asupra ~, 16, 19–20
trecerea la cetatea postclasică, 53
Chadwick, H. E., 136 n. 38
Chastagnol, A., 149 n. 120
Chesnut, Glenn F., 164 n. 32
Chéné, J., 158 n. 12
Chirassi-Colombo, I., 175 n. 84
Chosroes II Parviz, 23
Christern, Jürgen, 136 n. 32, 163 n. 7
Christian, William, 51, 177 n. 105
Cimitile, 19, 51
Cimitire,
amplasare în afara orașelor, 16, 19–20, 51
jelanie la ~, 78
(***Vezi și*** Morminte).
Ciumă, 123, 127
Clercq, C. de, 167 n. 69
Coemeterium Maius, 70
***Confesiuni*** (Augustin), 69, 76
Constable, G., 162 n. 5
Constantin, 61, 75, 94
Constantinopol, 99
Coolidge, J., 140 n. 8
***Coroanele martirilor, Despre*** (Prudentius), 89–90
Courcelle, P., 141 n. 15, 144 n. 62
Cracco-Ruggini, L., 149 n. 123
Crapanzano, Vincent, 118, 136 n. 41, 168 n. 84, 173 nn. 45, 47
***Creanga de aur*** (Frazer), 130
Credință religioasă,
antică, modelul de univers în ~, 14–15 (***Vezi și*** Intermediari);
„populară", analiza ~, 23–32 (***Vezi și*** Modelul cu două niveluri).
Creștinism,
convertiri în masă la ~, 28, 37, 38–39, 41
~ și credința în învierea morților, 14–15
cultul sfinților, 23
Crispina, Sfînta, 19
Cristos,
învierea lui ~, 14
martir identificat cu ~, 80
ca protector prin sfîntul patron, 65
Cumont, F., 133 n. 3
***Cura gerenda pro mortuis, De*** (Despre purtarea de grijă față de cei morți) (Augustin), 36, 43–44
Cyprian din Cartagina, Sfîntul, 42, 53, 71

***D***

Dagron, G., 134 n. 16, 136 n. 37, 147 n. 101, 148 n. 106, 153 n. 38, 164 n. 35, 173 n. 46
***Daimones***, 59–60 (***Vezi și*** Sfîntul ca prieten și patron)
Damasus, 45
Danforth, Loring M., 173 n. 45
Danie, donație, 49, 53–56
Dassmann, Ernst, 46, 155 n. 66
Davis, Natalie Z., 112, 138 n. 69, 170 n. 6
***Decretum Gelasianum***, 86
Deichmann, F. W., 135 n. 24
Delbrueck, R., 150 n. 131
Delehaye, Hippolyte, 28, 137 n. 42, 144 n. 65, 161 n. 59, 166 n. 56
Demandt, A., 150 n. 132
Demetrias, 56
Demonizare. ***Vezi*** Exorcism; Posedare
Demougeot, E., 166 n. 51
***Depositio ad sanctos***, 36, 41, 43, 44 (***Vezi și*** Obiceiuri de înmormîntare)
Desiderius, 127
Detlef, C., 154 n. 59
Dix, G., 154 n. 58
Dölger, Franz, 31, 139 n. 76, 172 n. 32, 175 n. 78
Donatism, 44
Douglas, Mary, 177 n. 102
Drescher, J., 137 n. 46
Drijvers, H. J. W., 159 n. 19
Duchesne, L., 150 n. 138
Dunand, F., 175 n. 84
Dunbabin, Katherine M. D., 150 n. 139
Duncan-Jones, R., 142 n. 33
Dupront, Alphonse, 93, 128, 147 n. 103, 162 nn. 3, 5, 178 n. 110
Duval, Y. M., 148 n. 104, 162 n. 2
Dyggve, E., 135 n. 20, 143 n. 42

***E***

Eickelman, D., 136 n. 41
***Encyclopedia of Philosophy*** (Enciclopedia filosofiei), 24
Engemann, Josef, 138 n. 66, 161 n. 62, 165 n. 40
Episcopi,
  ca lideri ai cultului sfinților, 20–21, 40–42, 128
  transferurile de relicve de către ~, 99–102 (***Vezi și*** Biserica creștină; Creștinism)
Eroi, cultul ~, 17
Eunapius din Sardes, 19
Euripide, 18
Exorcism, 111–117 (***Vezi și*** Vindecare)

***F***

Familie, grija față de morți a ~, 34–35, 39–41
Felicitas, 86
Felix, Sfîntul, 44
  mormîntul, 51, 83, 88 (***Vezi și*** Paulin de Nola, Sfîntul)
Femei,
  atrase la morminte, 52–53
  ~ și religia „populară", 30, 38
  rolul public al ~, 55–56
  ~ și „sociabilitatea haotică", 52
Férotin, M., 160 n. 54, 161 n. 80
Février, P. A., 134 n. 10, 139 n. 73, 141 n. 21, 143 nn. 43, 53, 158 n. 6, 166 n. 64
Filantropie, act filantropic. ***Vezi*** Danie.
Finucane, Ronald C., 138 n. 58
Flora, 44
Florentius, 108
Fontaine, J., 143 n. 39, 152 n. 20, 159 n. 34
Forbes, Duncan, 138 n. 56
Franci, convertirea ~, 105

Frazer, Sir James George, 130
Frend, W. H. C., 151 n. 13

*G*

Gagé, J., 158 n. 17, 166 n. 61
Gagov, G., 154 n. 58
Gaiffier, B. de, 161 n. 60
Gajano, Sofia Boesch, 137 n. 50, 146 n. 89
Galia, 23, 62, 83, 88, 91, 97, 104, 105
  exorcism în ~, 111, 115, 118
  invazia ~, 81
  romanizarea ~, 124–125, 128
  transferul relicvelor în ~, 101, 102
  vindecări în ~, 118–119, 122, 123, 124, 125
Garvin, J. N., 175 n. 82
Gaston, R. W., 161 n. 76
Gaudemet, J., 145 n. 81
Gaudentius de Brescia, 101, 102, 103
Geary, Patrick J., 137 n. 50, 138 n. 64, 163 n. 19
Geertz, Clifford, 155 n. 67
Geffcken, Johannes, 140 n. 77, 141 n. 22, 175 n. 77
Gellner, Ernest, 136 n. 41, 177 n. 104
***Genius***, 60 (***Vezi și*** Sfîntul ca prieten și patron)
Gerke, F., 156 n. 84
Gernet, L., 135 n. 22, 140 n. 5
Gervasius, Sfîntul, 46, 101, 117
***Gesta martyrum*** (Actele martirilor), 86
Gibbon, Edward, 26, 27, 30, 72, 82
Gilsenan, M., 136 n. 41
Ginzberg, Louis, 139 n. 73
Goldberg, A., 143 n. 40
Goldschmidt, R. C., 136 n. 33
Goldziher, I., 136 n. 40
Grabar, André, 82, 155 n. 69, 159 n. 18, 160 n. 57
Grau, Angel Fábrega, 161 n. 80
Gregg, Robert C., 158 n. 6
Grigore de Langres, 84
Grigore de Nazianz, 167 n. 73
Grigore de Nyssa, 22, 66, 78
Grigore de Tours, 48, 79, 88–89, 94, 101, 103, 105
  despre demonizare, 113, 117
  despre învierea morților, 82–83
  despre minuni, 90–91, 106
  despre modalitățile de vindecare, 122–127 passim
  despre predestinare, 81
Grigore Taumaturgul, 61
Grimm, J., 172 n. 43, 173 n. 58
Guidi, I., 157 n. 93
Guyon, J., 134 n. 16

*H*

Halporn, James W., 148 n. 104
Harnack, A., 149 n. 127
Harul perseverenței, 79–80
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 93
Henrichs, A., 151 n. 8
Hermann-Mascard, Nicole, 137 n. 50
Hilarius, Sfîntul, 129
Himmelmann-Wildschütz, N., 144 n. 67
Hippo (oraș), 36, 37, 39, 47 (***Vezi și*** Augustin, Sfîntul)
***Hippolit*** (Euripide), 18
Hippolit, Sfîntul,
  mormîntul ~, 51
***Historia Augusta***, 55
***History of Latin Christianity*** (Istoria creștinismului latin) (Milman), 26–27
Holum, Kenneth G., 96, 149 n. 128, 164 n. 25
Hoți, 22–23
***Household and Lineage in Renaissance Florence*** (Casa și obîrșia în Florența renascentistă) (Kent), 39–40

Hubert, J., 134 n. 10
Hume, David, 24–26, 27, 28, 37
Hunt, David, 96
Hunt, E. D., 164 n. 25

*I*

Ieronim, Sfîntul, 45, 51, 56, 121
  apărarea cultului sfinților de către ~, 20, 22, 36, 38
  despre demonizare, 111
Iertare, speranță de ~, 73 (***Vezi și*** Ascetism; Sfîntul ca prieten și patron).
Ierusalim, 21
***Imnuri*** (Synesios din Cyrene), 62
***In Origenem*** (Discurs de mulțumire și preamărire a lui Origene), 61 Intermediari,
  în concepția antică despre suflet, 60–74
  îngeri ca ~, 69–70 (***Vezi și*** Sfîntul ca prieten și patron).
  Inversarea emoțională a suferinței, 91
Ioan Teologul, 69
Islam,
  localizarea sfîntului în ~, 97
  rolul mormintelor în ~, 21–22
***Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*** (Gibbon), 26
Iudaism,
  în Minorca, 109–110
  moartea în ~, 14, 16
  rolul mormintelor în ~, 21–22
Iulian Apostatul, 18–19
Iulian de Brioude, Sfîntul, 91, 113, 117, 125–126
Iustinian, 94

*Î*

Îngeri, îngeri păzitori, 59–62, 64, 101
  ca intermediari, 69–70 (***Vezi și*** Sfîntul ca prieten și patron).
Învierea morților, 14, 37 (***Vezi și*** Moarte).

*J*

James, E. O., 139 n. 72
James, M. R., 153 n. 37
Javols, 129
Jeremias, Joachim, 21, 136 n. 39
Jones, A. H. M., 37, 145 n. 77, 150 n. 134, 160 n. 42
Josi, E., 155 n. 68
Judecata de Apoi, 73 (***Vezi și*** Ascetism).
Judiciar, sistem ~ în perioada romană tîrzie, 113–114

*K*

Kelly, J. N. D., 140 n. 12
Kent, Francis, 39
Kirk, K. K., 171 n. 20
Klauser, T., 134 n. 17, 135 n. 20
Knauer, G. N., 154 n. 53
Koenen, L., 151 n. 8
Kohns, H. P., 149 n. 123
Kötting, B., 134 n. 16
Krautheimer, R., 144 n. 55
Kretschmar, G., 142 n. 35

*L*

Lampadius, 54
Lamy-Lassalle, C., 154 n. 59
***Later Roman Empire*** (Imperiul Roman tîrziu) (Jones), 37
Lattimore, Richmond, 133 n. 6
***Laude sanctorum, De*** (Despre elogiul sfinților) (Victricius de Rouen), 102, 104, 107
Laurențiu, Sfîntul,

mormîntul ~, 94, 95
Lawson, J. C., 139 n. 74
Le Blant, E., 134 n. 12, 157 n. 94
Lefort, L. Th., 137 n. 42
Le Goff, J., 177 n. 103
Leiris, M., 170 n. 7
Lévêque, P., 175 n. 84
Lewis, Bernard, 148 n. 105
Lewis, I., 170 n. 7
***Libri historiarum*** (Cărți de istorii) (Grigore de Tours), 126
Liebeschuetz, W., 156 n. 77, 163 n. 20
Lienhard, Joseph T., 136 n. 35, 151 nn. 13, 19, 152 nn. 21, 35
Localizarea sfîntului, 93–95 (***Vezi și*** Sfinți).
Lucianus, 98
Lucilla, 43
Lucius, Ernst, 135 n. 23
Ludwig, Allan, 81, 140 n. 7, 143 n. 47

***M***

MacCormack, Sabine, 153 n. 41, 161 n. 73, 167 nn. 71, 72
MacKenna, S., 178 n. 108
MacMullen, Ramsay, 138 n. 62, 145 n. 78, 147 n. 97, 150 n. 140
Macrina, Sfînta, 66, 75–76, 78, 100
Maitland, F. W., 133 n. 1
Mâle, E., 159 n. 34
Mani, 61
Mansi, J. D., 170 n. 2
Maraval, P. 158 n. 3
Marcellus din Bordeaux, sistemul terapeutic al lui ~, 117–123
Marec, E., 141 n. 23
Mariner, Sebastian, 174 n. 76
Maroc, 21, 118–119
Marrou, H. I., 141 n. 23, 142 n. 33, 160 n. 46, 169 n. 88
Martin de Braga, 176 n. 99, 178 n. 108
Martin de Tours, Sfîntul, 15–16, 63, 68, 72, 107
exorcizări de către ~, 111, 114–115
mormîntul ~, 115
~ și vindecarea creștină, 117–118
Martindale, J. R., 150 n. 134
Martines, Lauro, 140 n. 8
Martino, Ernesto de, 158 n. 3
Martiriu,
ca durere miraculoasă, 86
inversarea ~ în exorcism, 114
(***Vezi și*** Sfinți).
Massignon, L., 140 n. 6
Matthews, J. F., 143 nn. 39, 48, 149 n. 124, 150 n. 133, 154 n. 45, 156 n. 77, 163 n. 20, 172 n. 41, 173 n. 59
Maximus din Torino, 70
Mazzarino, Santo, 149 nn. 122, 129, 164 n. 21
„Mărimi inversate", 85, 94, 102
Méautis, G., 165 n. 40
***Medicamentis, De*** (Despre medicamente) (Marcellus din Bordeaux), 118, 120, 121
Medicină. ***Vezi*** Vindecare.
Megetia, 53, 95
Meiss, Millard, 158 n. 3
Mernissi, Fatima, 148 n. 106
Meslin, M., 148 n. 104, 178 n. 108
Metz (oraș), distrugerea ~, 81
Middleton, J., 170 n. 7
Michel, A., 151 n. 19
Mijlocire, 70 (***Vezi și*** Sfîntul ca prieten și patron).
Miles, M. R., 160 n. 46
Milman, Dean, 26–27
Milman, H., 138 n. 58
Milostenie. ***Vezi*** Danie.
Minorca, 109–110
Minuni, miracole,
mijlocirile sfinților ca ~, 73–74
suferințele martirilor ca ~, 86
vindecări miraculoase, 37, 47, 82, 84–85, 90–91 (***Vezi și*** Vindecare).
Mirgeler, A., 138 n. 61
Moarte,
atitudini antice față de ~, 14–15, 16–19, 77–78
~ și predestinare, 78–82

suprimarea ~ în martiriu, 81–87, 89–91 (***Vezi și*** Obiceiuri de înmormîntare).
Modelul cu două niveluri, 27–32
al medicinei antice, 118
practicile de înmormîntare precreștine și ~, 37–39, 56–57
Momigliano, Arnaldo, 29, 138 n. 68, 139 n. 74
Mommsen, T., 171 n. 13
Monahism, 19
Morelli, Giovanni di Pagolo, 34
Morin, G., 171 n. 23, 174 n. 70
Morminte,
arhitectura ~, 16, 19, 20–21, 116
localizarea sfîntului la ~, 93–95, 96–98
proliferare în bazinul mediteranean, 22–23
simbolismul vieții de apoi la ~, 83
utilizarea averii Bisericii pentru construcția ~, 49–50
vindecarea la ~, 90–91 (***Vezi și*** Vindecare).
Morris, J., 150 n. 134
Mossay, A., 158 n. 6
Mouterde, R., 153 n. 42
Munier, C., 145 n. 82
Müller, G., 154 n. 59
Murray, Robert, 159 n. 33
Musurillo, H., 160 n. 55
Mutzenbecher, A., 144 n. 68, 155 n. 60, 159 n. 31

***N***

***Natural History of Religion, The*** (Istoria naturală a religiei) (Hume), 24–26
Nautin, P., 157 n., 86
Newman, John Henry, 27
Nicetius din Trier, 111
Niedermann, M., 172 n. 40
Nietzsche, Friedrich, 64
Nilsson, M. P., 139 n. 70
Nock, A. D., 135 nn. 21, 30, 139 n. 75, 168 n. 85
Nola (oraș), 62 (***Vezi și*** Paulin de Nola, Sfîntul).
Nordström, E., 154 n. 58
Nume creștine, 66

***O***

Oates, D., 137 n. 49
Oberman, Heiko A., 138 n. 69
Obiceiuri de înmormîntare,
expresia sentimentelor de familie în ~, 34–35
ca relicvă păgînă, 35–39
tensiunea dintre privat și comun, 40–45
Origene, 61
Orselli, A. B., 146 n. 89, 154 n. 58
Ortega y Gasset, José, 100

***P***

Pammachius, 45
Papalitate, 20, 45 (***Vezi și*** Episcopi).
Paradis, viziunea despre ~, 78, 83
Pasquati, O., 148 n. 104
***Passiones***, 86, 87–90, 107
Patlagean, Evelyne, 49, 53, 146 n. 83, 149 n. 114
Patroclus de Troyes, Sfîntul, 89
Patronaj, sisteme de ~ în perioada romană tîrzie, 41–44, 72, 96 (***Vezi și*** Sfîntul ca prieten și patron).
Paul, Sfîntul, 103, 127
Paulin de Nola, Sfîntul, 85, 88, 100, 102
~ și obiceiurile de înmormîntare, 36, 45, 47–48
viața și crearea cultului Sfîntului Felix, 19, 49, 62–66, 67–69, 72–73, 75
Păcat, 73 (***Vezi și*** Ascetism).

Păgînism,
~ și apariția creștinismului, 18–19, 124–125, 127–128
cultul eroilor în ~, 17
~ și ***rusticitas***, 122–124
în sistemul terapeutic al lui Marcellus din Bordeaux, 121 (***Vezi și*** Politeism).
Peeters, P., 164 n. 28
Pelagius, 80
Pelerinaje, 51, 93–94, 95, 96–97
Pelerini, clasa de elită a ~, 100–102
Pelikan, Jaroslav, 158 n. 6
Persia, 23
Peschow, Urs, 163 n. 6
Peterson, E., 154 n. 59
Petronilla, 67
Petru, Sfîntul, 103, 127
mormîntul ~, 54, 67, 94–95
Pfister, F., 135 n. 19, 163 n. 18
Pietri, Charles, 45, 146 n. 93, 155 n. 69, 162 n. 2, 163 n. 8, 166 n. 64
Pippidi, D. M., 134 n. 7
Plutarh, 14, 60
Poidebard, A., 153 n. 42
Politeism, 25–27, 60 (***Vezi și*** Modelul cu două niveluri; Păgînism).
Polyandrion, 79
Pomană. ***Vezi*** Danie.
Pompeiana, 42
Posedare. ***Vezi*** Exorcism.
Posesiune, martiriul ca ~, 86
***Povestiri sacre*** (Aelius Aristides), 63
Praznice la morminte, 46, 47–48, 50
Augustin despre ~, 36, 44 (***Vezi și*** Obiceiuri de înmormîntare).
Predestinare, 79–81 (***Vezi și*** Moarte).
Prinz, F., 163 n. 17
Privatizarea practicii religioase, 41–45 (***Vezi și*** Obiceiuri de înmormîntare).
Protasius, Sfîntul, 46, 101, 117
Prudentius,
despre învierea trupului, 14–15
despre odihna martirilor, 83–84
despre pelerinaje, 51
Psalmi, 18, 68–69
Puritani, 81

***Q***

***Quaestio***, 113–116
Quasten, J., 140 n. 11

***R***

Rai. ***Vezi*** Paradis.
Rei, Dario, 138 n. 69
Relații între oameni în perioada romană tîrzie,
reflectate în conceptul de sfînt patron, 63–65, 68–69, 70–73
reflectate în transferurile de elicve, 95–96
reflectate în vindecarea creștină, 117, 119, 122–124
Relicve, rămășițe, oseminte, moaște, simbolismul ~, 85
transferul ~, 95–101 (***Vezi și*** Ceremonie; Morminte; Sfinți).
Rémondon, R., 155 n. 71
Renard, M., 175 n. 86
***Reverentia***, 122–129 (***Vezi și*** Vindecare).
Rodenwaldt, G., 161 n. 65
Roma,
retrasarea în creștinism a granițelor comunității în ~, 53–56
sistem de patronaj în ~, 44–45 (***Vezi și*** Biserica creștină; Creștinism; Patronaj).
Romulus, 14
Ropert, J., 174 n. 76
Rordorf, W., 155 n. 65
Rose, H. J., 172 n. 44
Rouen (oraș), 102
Rousselle, Aline, 73, 119, 122, 145 n. 73, 172 n. 40, 174 n. 66
Ruggini, L., 148 n. 122

**Rusticitas**, 122–129 (***Vezi și*** Vindecare).

***S***

Salona (oraș), 42
Sanders, G., 134 n. 7
Sauvaget, J., 137 n. 48
Sawyer, P. H., 167 n. 69
Săraci,
ca beneficiari ai averii Bisericii, 49
în comunitatea creștină, 53–55
Sclavie, 117, 122
Scoția, 23
Senatorială, clasa romană, 55–56, 63 (***Vezi și*** Paulin de Nola, Sfîntul).
Sfinți,
perechi de ~, 103
prezența ~ în morminte și relicve, 15–16, 22, 89, 95
Sfinți, exercitarea puterii „curate" de către ~,
în exorcism, 112, 114, 115–116 (***Vezi și*** Exorcism).
simbolizată în ceremonia de ***adventus***, 106–110
Sfîntul ca prieten și patron,
~ și doctrinele antice despre suflet și identitate personală, 64–66
mijlocire de către ~, 68–71
~ și speranța de iertare, 73–76
relațiile sociale din perioada romană tîrzie reflectate în ~, 64, 67–69, 71–72
Shirokogoroff, S. M., 170 n. 7
Sidonius Apollinaris, 101
Siria, 124
Sofiști, 100
Sozomen, 40, 98–99
Spania, 51, 97, 124, 128
Stancliffe, C. E., 175 n. 79
Ste Croix, G. E. M. de, 154 n. 58
Stern, H., 149 n. 121, 153 n. 41
Strack, H. L., 134 n. 9
Stuiber, J., 142 n. 29, 170 n. 5
Styger, P., 154 n. 44
Suflet,
complexitatea ~, 60, 64–65
despărțirea ~ de trup, 14
supraviețuirea ~ prin martiriu, 90
Sulpicius Severus, 63, 72, 73–74, 75, 83, 96
Superstiție. ***Vezi*** Credință religioasă; Obiceiuri de înmormîntare.
Syme, R., 161 n. 64
Synesios din Cyrene, 62

***Ș***

Ștefan Sfîntul, 69, 98
mormintele ~, 37, 53, 56, 84, 108–109, 109–110

***T***

Tambornino, J., 165 n. 40
Taylor, Edward, 81–82
Tămăduire. ***Vezi*** Vindecare.
Tebessa (oraș), 19, 47, 49, 50, 94
Teism, 25–27 (***Vezi și*** Modelul cu două niveluri).
Teodoret al Cyrului, 59, 124
„Terapie prin spațiu", „spațio-terapie" („thérapie par l'espace"), 93–94, 96–97
Tertullian, 74
Thecla, 66
Theodorus, 109–110
Theodosiu II, 99
Till, W. C., 172 n. 38
Torino (oraș), 70
Tortură, 113, 114
Trexler, R. C., 138 n. 69, 155 n. 64
Trinkaus, Charles, 138 n. 69
Turner, Edith, 136 n. 41, 162 n. 4, 164 n. 26, 166 n. 68, 178 n. 112

Turner, Victor, 51, 136 n. 41, 147 n. 103, 162 n. 4, 164 n. 26, 166 n. 68, 178 n. 112

***U***

Univers, modelul antic de ~, 13–14
Uzalis (oraș), 37, 47, 53

***V***

Vechiul Testament, 70–71
Venantius Fortunatus, 91–92, 103
Victricius de Rouen,
despre ceremonia de ***adventus***, 104, 105, 107
despre exorcism, 114
despre moartea martirilor, 85, 86
transferurile de relicve de către ~, 102–103
Vigilantius, 36, 38
Vikan, Gary, 164 n. 25
Vindecare, 87, 117–124
***Vita Martini*** (Viața lui Martin) (Sulpicius Severus), 63, 74
„Vulgară", credință. (***Vezi*** Credință religioasă; Modelul cu două niveluri).

***W***

Waddell, Helen, 91, 151 n. 18, 164 n. 23
Walsh, P. G., 154 n. 53
Walter, Emil H., 161 n. 68
Ward-Perkins, J. B., 135 n. 20
Weis, A., 136 n. 33
Whatmough, J., 174 n. 76
Wightman, E., 175 n. 77
Willithruta din Paris, 105
Wilpert, J., 156 n. 83
Witke, C., 154 n. 48
Wood, I. N., 166 n. 67, 167 n. 69, 177 n. 104

***Z***

Zaharia, 99
Zei păgîni, exorcizarea ~, 114–115 (***Vezi și*** Păgînism).
Zoega, A., 147 n. 101

# POSTFAȚĂ

*Cultul sfinților:* iată o sintagmă care, deși intrată în uz, la noi cel puțin, e de natură să nedumerească pînă la un punct. Cultul i se cuvine doar lui Dumnezeu, înțelegînd prin cult ansamblul demersurilor prin care omul exprimă relațiile pe care vrea să le aibă cu Divinitatea. Această posibilă definiție îi scoate însă din cauză pe aceia pe care îi numim sfinți.

Biserica însăși a simțit nevoia să facă distincție între „cult" și „cult". Unul este cultul datorat lui Dumnezeu, altul Maicii Domnului, altul sfinților. Există însă un punct comun: certitudinea posibilității unei relații care implică credința în înviere. Practic vorbind, „cultul" este foarte strîns legat de liturghie: sfinții sînt aduși pe altar, li se adresează rugăciuni, dar totuși nu ne rugăm lor ca și lui Dumnezeu. În definitiv, cuvîntul „cult" nu este singurul care prezintă ambiguități: ce înseamnă, la urma urmelor, cuvîntul „sfînt"?

În principiu și în sensul deplin al cuvîntului, singur Dumnezeu este sfînt: El este Altceva, cu totul diferit, transcendent. A spune „sfînt" e un alt fel de a spune Dumnezeu; este sfînt ceea ce aparține doar lui Dumnezeu. Dar cum se poate distinge în Dumnezeu ceea ce este, de ceea ce are? Dumnezeu este ceea ce are și are ceea ce este.

Evident, cugetarea creștină a încercat să atribuie lui Dumnezeu „calități" și „perfecțiuni". Ele sînt concepute pornind de la calitățile și perfecțiunile pe care le găsim în creația omenească, doar că le împingem spre un grad infinit de desăvîrșire, de „exces". Se spune bunăoară că Dumnezeu este Binele, Dreptatea, Dragostea prin excelență. Astfel, noțiunea de sfințenie, la rîndul ei, se încarcă de conotații morale: ea nu înseamnă doar „Acela care este de altă

natură decît noi", ci înseamnă pe deasupra „Acela care este perfect, fără greș și fără cusur".

Prin urmare, a da un sens moral sfințeniei lui Dumnezeu este o întreprindere primejdioasă: ea ne duce la a spune prea multe lucruri despre Cel negrăit. Și totuși este inevitabil: Hristos însuși ne cheamă să fim desăvîrșiți, precum Tatăl este desăvîrșit. Dincolo însă de orice imagine a perfecțiunii pe care o putem inventa – imagine care ne poate duce la orice fel de intoleranță –, Evanghelia vorbește despre desăvîrșirea lui Dumnezeu ca despre desăvîrșirea iubirii. Iar iubirea se arată desăvîrșită atunci cînd se extinde și asupra celor care n-o merită. Aceasta este „iubirea" absolut gratuită despre care vorbește Sf. Apostol Pavel: „Dumnezeu învederează dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit cînd noi eram încă păcătoși" (Romani 5, 8).

Aceasta este sfințenia lui Dumnezeu. Cum stau însă lucrurile cu sfinții, pe care îi „venerează" creștinii? Hagiografii le laudă calitățile, le calculează virtuțile, le preamăresc isprăvile. Iată cum ajung cititorii vieților de sfinți să situeze sfințenia în registrul moral, adică pe terenul performanței. De fapt, toți sfinții bărbați și femei n-ar fi ajuns să fie declarați sfinți dacă n-ar fi ieșit din obișnuit, dacă viața lor nu i-ar fi marcat pe contemporani. Participînd astfel la aspectul moral al sfințeniei despre care tocmai am vorbit, ei au știut să-L „imite pe Dumnezeu", pînă ce au devenit într-o oarecare măsură chipul Lui.

Înseamnă aceasta că sfinții „sînt desăvîrșiți, precum este desăvîrșit Tatăl?" Exceptînd pe Hristos, nici un om nu poate pretinde că a atins desăvîrșirea iubirii. De ce Evangheliile vorbesc despre slăbiciunile Apostolilor, dacă nu pentru a ne face să înțelegem că puterea lui Dumnezeu se vădește în slăbiciune? Se găsesc în relatările despre existența și faptele sfinților destule limite, vederi înguste, concepții teologice inacceptabile, carențe psihologice, analize discutabile. Operele și scrierile lăsate de unii ne pot aduce lumină și sprijin, dar nu sînt cuvintele Evangheliei. „Nimeni nu este bun decît numai Unul Dumnezeu" (Matei 19, 17), unul singur este sfînt, unul singur este desăvîrșit. Sfinții sînt ființe omenești precum voi și eu, care au încercat cu posibilitățile lor, mai multe sau mai reduse, să facă bine cît mai mult posibil. Sau mai degrabă L-au căutat pe Dumnezeu.

Aceste observații nu trebuie să ne determine să respingem cultul sfinților. Dincolo de descrierile care ni-i prezintă pe sfinți

doar sub latura pozitivă, nu trebuie să ne temem de a-i „umaniza". Aceasta nu va face altceva decît să ni-i apropie.

Expresia folosită în domeniul liturgic cînd e vorba de sfinți este aceea de a le cinsti memoria. Începînd cu secolul al II-lea, creștinii se adunau împrejurul mormîntului martirilor. Aici oficiau ei Euharistia. Credincioșii nu voiau să-i uite pe aceia care și-au mărturisit credința cu prețul vieții lor. Dar a-și vărsa sîngele n-a fost singura modalitate de a-și da viața. Mărturisirea lui Hristos putea îmbrăca și alte forme. Practica cinstirii tuturor acestora s-a extins deci la bărbații și femeile a căror viață și fapte au marcat poporul dreptcredincios.

Nu era vorba de ceva nou. Sfînta Scriptură, bunăoară, nu-i uită pe Avraam, Isaac, Iacob, Moise etc. Cele mai multe locuri sau lăcașuri de cult amintite în Biblie se referă la un eveniment care a marcat viața evreilor. Capitolul 11 al Epistolei către evrei este un elogiu cronologic al credinței „Părinților". Totuși de niciunde nu rezultă că acești oameni ar fi făcut obiectul unui cult liturgic.

Sensul cultului sfinților la creștini este acela de a ne reaminti că descoperirea lui Dumnezeu și a lucrării Sale în folosul oamenilor se face *prin* și *în istorie*. De-a lungul vieții concrete a oamenilor, bărbați și femei, Dumnezeu ne conduce spre sfîrșitul vieții noastre. Iar „organul" istoriei, dacă ne putem exprima astfel, este aducerea aminte care ne înrădăcinează în credința noastră. De aceea Sfînta Scriptură, în primul rînd Noul Testament, este mai presus de orice o istorisire, o istorisire a edificării unui popor, a omenirii celei una. Iar colectivitatea aceasta mare se hrănește din ceea ce îi oferă părțile formate din sfinți. În Noul Testament, prin „sfinți" se înțelege „credincioșii", cei care cred în Iisus Hristos. Înțelegem astfel cum, în perspectivă creștină, existența indivizilor nu este concepută izolat. Relația lor cu Dumnezeu nu este concepută ca interesîndu-i pe ei singuri, ci totdeauna ca fiind ceva ce îi interesează pe toți la un loc. De aici cultul colectiv adus întru pomenirea lor: viața și faptele lor sînt moștenirea de care beneficiem toți. Prin viața și învățătura lor, se perpetuează comunitatea noastră.

Insistînd însă asupra vieții exemplare a sfinților și asupra eficacității faptelor lor, nu minimalizăm cumva pe sfinții luați aparte? Nu adăugăm noi ceva la valoarea unică a jertfei mîntuitoare a lui Hristos? De la atari întrebări a pornit îndoiala unor creștini în ce privește cultul sfinților, teama lor că se alunecă spre superstiție ori chiar spre un fel de politeism.

Revenind la problema ce ne interesează, constatăm că ne bucurăm de existența sfinților și apelăm la ei ca la niște mijlocitori. Chiar dacă știm că există un singur mijlocitor, care este Hristos, să nu uităm că precum toți participăm la Hristos, la fel participă și sfinții, și într-o măsură încă mai mare. Să mergem totuși direct la sursă și să arătăm modul în care intervenția lui Dumnezeu, harul Său, poate acționa asupra omului. Harul lui Dumnezeu nu este un fel de amnistie: ca și cum Dumnezeu s-ar mulțumi să ne „uite" greșelile, păcatele. Noi nu putem crede că iertarea lui Dumnezeu funcționează asemenea unui decret. Dimpotrivă, Dumnezeu ne schimbă în interior transmițîndu-ne Duhul. Nu ca un oaspete străin care vine să locuiască în noi, ci ca o putere ce devine parte din noi, care ne transformă în măsura în care noi acceptăm aceasta.

Prăznuind deci pe sfinți e ca și cum am prăznui biruința lui Dumnezeu într-o ființă omenească. Această „reușită" a lui Dumnezeu este în același timp o reușită a omului și pentru om, pentru toți oamenii. Hristos nu este singur, nici în împlinirea totală a umanității sale, nici în accesul „de-a dreapta lui Dumnezeu". El este capul unui trup destinat să umple universul. Astfel judecînd, sfințenia este aceea care aparține doar lui Dumnezeu. Sfinții însă sînt ființe umane care s-au lăsat asumate de Dumnezeu pînă să devină bunul Său; precum Israel, poporul sfînt, este poporul pe care și l-a dobîndit Dumnezeu. La fel, precum Israel este poporul lui Dumnezeu în vederea adoptării tuturor popoarelor, la fel sfinții nu sînt sfinți pentru ei înșiși, ci pentru toți. În fond, dacă le acordăm un cult, e pentru a preamări transformarea pe care Dumnezeu o operează în noi toți, renașterea, noua naștere despre care vorbește Noul Testament. Împreunarea dintre libertatea dumnezeiască și libertatea omenească. Plenitudinea alianței dată în Iisus Hristos.

Ducînd mai departe analiza noastră, vom spune că deșertul își are măreția lui, dar ce trist ar fi dacă pămîntul n-ar fi decît deșert! Ce monotonă ar fi lumea, dacă ar fi toată numai grădini! Deșertul este acela care pune în valoare oaza. Astfel avem o varietate de peisaje, varietate de vegetale, varietate de animale. De asemenea avem o varietate de oameni. Dumnezeu este cel care a creat varietatea, iar Unica Frumusețe se prezintă într-o infinitate de forme și culori.

Așa se petrec lucrurile și cu sfinții. Nu este decît un Duh, o singură iubire care se răspîndește într-o multitudine de daruri sau „haruri". Ce diferență între Vasile cel Mare, fratele său Grigorie al Nisei și prietenul său Grigorie din Nazianz, care toți trei erau din

Capadocia. Fiecare dintre sfinți ilustrează în felul său nesfîrșita bogăție a lui Dumnezeu. Avem nevoie de această varietate, pentru a nu aluneca în servitutea unui model unic. Doar toți împreună formăm trupul cel unul. Ceea ce spune Sf. Apostol Pavel despre feluritele funcții ale mădularelor Trupului (I Corinteni 12), se verifică în multiplele „harisme" ale sfinților. Unitatea se hrănește din diversitate și moare din cauza uniformității. Diferențele dintre sfinți nu provin doar din varietatea darurilor, ci și din diferențele de temperament, de caracter, de psihologie. Nu toți sfinții sînt la fel de inteligenți, nici la fel de energici. Nu toți au un caracter plăcut. Deja Sfînta Scriptură ne-a obișnuit cu această diversitate. Dumnezeu ne-a vorbit prin istorici, prin înțelepți, prin poeți... Sfinții ne obișnuiesc cu varietatea locurilor și a timpurilor.

Pentru noi este evident că sfinții nu pot să ne dea nimic de la ei. Nu există decît un singur izvor al harului și acesta este Dumnezeu. Singurul lucru pe care un credincios îi-l poate cere este să se roage Tatălui Ceresc pentru ei. Mulți dintre noi sfîrșim prin a ni-L reprezenta pe Dumnezeu ca pe un zgîrcit foarte depărtat de noi, astfel încît rugăciunile ce I le adresăm nici nu le bagă în seamă. Așa stînd lucrurile, nu găsim oare o ființă omenească mai aptă să înțeleagă nevoile noastre pămîntești? Și, în definitiv, cine sîntem noi de îndrăznim să-i cerem ceva lui Dumnezeu? Sfîntul, în schimb, este mai în drept să-L determine pe Tatăl Ceresc să se milostivească spre noi. Dacă sfinții sînt mai aproape de noi, apoi acest lucru este tocmai urmarea faptului că sînt „în Dumnezeu". Ei sînt prezenți alături de noi, tocmai pentru că îl au prezent pe Dumnezeu în ei. Dacă sfinții sînt milostivi, iubitori, accesibili, este pentru că Dumnezeu este milostiv, iubitor, accesibil. Paradoxal, noi nu putem să ne apreciem sfinții decît trecînd prin Dumnezeu, căci doar în El sîntem noi una. Dumnezeu este acela care ne este „mai aproape decît noi înșine".

Rolul lui Dumnezeu în favoarea noastră constă în a ne face să existăm, țesînd relații între noi, relații vitale. Darul vine și se duce de la unul la altul. Harul circulă dintr-o parte în alta, ca într-un trup viu, harul care se întrupează într-o multitudine de actualizări, tot atît de felurite și neașteptate precum „minunile naturii". Sfinții sînt culoarea harului și reflexul multicolor al măririi. „Avînd împrejurul nostru atîta nor de mărturii... să alergăm cu stăruință în lupta care ne stă înainte cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, începătorul și plinitorul credinței, Care, pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit crucea, n-a ținut seama de ocara ei și a șezut de-a dreapta tronului

lui Dumnezeu" (Evrei 12, 1–2). Acest nor de mărturii ne susțin în alergarea noastră. E un întreg popor care merge spre „tronul lui Dumnezeu".

Credința creștină ne smulge din singurătatea care este un alt nume al morții. Ea este prin excelență potrivnică individualismului, căci individualismul este distrugătorul personalității noastre, o personalitate care nu se construiește decît comparîndu-se cu alta. Nu există un cult al sfinților decît în contextul comuniunii sfinților. Iată-ne, deci, integrați în această comuniune. La drept vorbind, comuniunea și sfințenia sînt sinonime, căci noi nu ni-L apropiem pe Dumnezeu în ceea ce are propriu decît prin această dragoste care, înainte de a fi o virtute ce trebuie practicată, este pecetea lui Dumnezeu însuși în noi. Această pecete ne identifică exact ca pe niște copii și, în consecință, ca frați, și nu devine efectivă decît prin frățietatea noastră trăită.

E tocmai ceea ce vrea să exprime cultul. Nu este un cult al Bisericii însăși: nu este oficiat în nici o sărbătoare anume. Biserica se sărbătorește ea însăși, o sărbătorește „poporul lui Dumnezeu", prin intermediul sărbătoririi sfinților. În cele din urmă, Hristos este Cel pe care ea Îl sărbătorește: Hristos în trupul Său, într-o întrupare care, pornind de la trupul lui Iisus din Nazaret, se revarsă pînă cînd umple întreg universul.

Atare perspectivă transformă pe fiecare dintre noi într-un sfînt, în însăși sfințenia lui Hristos. De ce nu? Ne știm păcătoși? Tot așa sfinții autentificați de Biserică. Ei n-au fost niciodată conștienți de sfințenia lor. Ne vine să zicem: „ferice de ei", căci scopul lor n-a fost acela de „a urca pe altar". Sfințenia este un dar care ni se dă tuturor, nu o performanță a unora. Altarul cultului sfinților nu este un podium al învingătorilor. Cu păcătoșii care sîntem, Dumnezeu construiește sfinți după chipul Său. Dorința noastră nu este de a ne recunoaște într-o zi sfinți, ci de a ne împreuna cu Dumnezeu, de a renaște în Acela care este originea noastră.

Cultul sfinților este cultul adus poporului lui Dumnezeu ca „trup al lui Dumnezeu". De aceea Sf. Apostol Pavel putea scrie: „Voi sînteți împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelia Apostolilor și a Proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfînt în Domnul, în Care împreună sînteți zidiți, spre a fi locaș al lui Dumnezeu în Duh" (Efeseni 2, 19–22).

Iată o serie de considerații comune Bisericii noastre și nu numai, pe care le găsim și în cartea dedicată cultului sfinților alcătuită de Peter Brown, carte ce merită să fie citită și aprofundată. De altfel autorul, care este profesor la Universitatea Princeton – U.S.A., a alcătuit și multe alte valoroase studii, dintre care amintim pe cel închinat Fericitului Augustin din Hippo și „Făurirea antichității tîrzii". Chiar dacă studiind cultul sfinților autorul are în vedere cu osebire creștinătatea apuseană sau, cum zice el, „latină", referințele sale privesc religia creștină în ansamblul ei. Astfel stînd lucrurile, volumul „Cultul sfinților" alcătuit de Peter Brown se impune tuturor doritorilor de a cunoaște mai îndeaproape unul din capitolele importante ale pietății creștine.

† **Nicolae**
**Mitropolitul Banatului**

# CUPRINS


| | | |
|---|---|---|
| | **Cuvînt înainte** | **7** |
| | **Prefață** | **9** |
| 1. | **Sfîntul și mormîntul** | **13** |
| 2. | **„Un loc plăcut și intim"** | **33** |
| 3. | **Companionul invizibil** | **59** |
| 4. | **Morții foarte speciali** | **77** |
| 5. | **Praesentia** | **93** |
| 6. | **Potentia** | **111** |
| | **Note** | **131** |
| | **Index** | **179** |
| | **Postfață** | **189** |



ISBN 973-97052-7-8

Redactor: ION NICOLAE ANGHEL
Tehnoredactor: ERIKA DIÓSZEGI

Bun de tipar: 16.II.1996.
Apărut: 1996.
Coli de tipar: 12,25.

Tiparul executat sub cda nr. 382/1995,
la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu, nr. 105
ROMÂNIA

# Colecţia CUM PATRIBUS

După căderea Imperiului Roman de Apus, cultul sfinților a reprezentat forma predominantă de religie în Europa creştină. În această carte, elegant scrisă, Peter Brown explorează rolul mormintelor, al raclelor, moaştelor şi al pelerinajului legat de trupurile sacre ale sfinților. El arată modul în care oamenii ce trăiau în vremuri dure şi barbare uneori se bazau pe mijlocirea milostivă a morților sfinți pentru a obține dreptate, iertare şi pentru a găsi noi căi de a-şi accepta semenii. Contestînd părerea obişnuită despre cult ca o izbucnire de superstiție în cadrul claselor inferioare, Brown demonstrează cum această formă de religiozitate a angajat cele mai rafinate minți ale Bisericii şi cum a scos de la membrii claselor superioare, cultivate, unele dintre cele mai splendide realizări ale lor în poezie, literatură şi patronare a artelor.

ISBN 973-97052-7-8